

Martin Heidegger

Alianza editorial

Ontología

MARTIN HEIDEGGER

ONTOLOGÍA

HERMENÉUTICA DE LA FACTICIDAD

Versión de

Jaime Aspiunza

Alianza Editorial

Titulo original:
Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)

La edición de esta obra se ha realizado
con la ayuda de Inter Nationes, Bonn.

Primera edición: 1999
Primera reimpresión: 2000

J. I. Luca de Tena, 15; teléf. 91 393 88 88; 28027 Madrid
ISBN: 84-206-2903-0
Depósito legal: M. 30.101-2000
Fotocomposición e impresión: EFCA, S. A.
Parque Industrial «Las Monjas»
28850 Torrejón de Ardoz (Madrid)
Printed in Spain

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN

§ 1. El título de «ontología» 17
«Doctrina del ser»; sólo válido en el más amplio de los sentidos. Inaceptable en cuanto disciplina particular (17) – En la fenomenología: el carácter de objeto procede de la conciencia del objeto (18) – Se omite la cuestión por el campo del ser del que se haya de extraer todo sentido de ser (19) – Así pues, el título verdadero: «Hermenéutica de la facticidad» (20)

HERMENÉUTICA DE LA FACTICIDAD

PRÓLOGO 21

Plantear cuestiones. «Influencias» (21)

PRIMERA PARTE

VÍAS DE INTERPRETACIÓN DEL EXISTIR EN SU OCASIONALIDAD

Determinación indicativa del tema de la facticidad (25)

1. HERMENÉUTICA.. 27

§ 2. Concepto tradicional de hermenéutica 27
Platón: ἑρμηνεία = notificación (27) – Aristóteles: ἑρμηνεία = λόγος (28) – δηλοῦν, ἀληθεύειν, esto es, hacer accesible. Luego: traducción, comentario, interpretación (29) – Agustín (30) – Posteriormente, hermenéutica = doctrina de la interpretación; Schleiermacher: doctrina del arte de entender (31) – Dilthey (32)

§ 3. Hermenéutica en cuanto interpretación que la facticidad hace de sí misma 32
«Hermenéutica» en sentido originario: la labor de hacer el existir propio de cada momento para sí mismo accesible (33) – Estar despierto. El entender no tiene el existir por objeto, sino que es un cómo del propio existir (33) – Haber previo de la hermenéutica, la posibilidad más propia del existir, la existencia; sus conceptos son existenciarios (34) – Haber previo, conceptuación previa. Carácter de ser del ser-posible. Cuestionabilidad de la hermenéutica. El uno (36) – La puesta (en marcha) hermenéutica (37) – nada que se posea definitivamente; activa sólo en la interpretación que la filosofía hace de sí misma. No es moderna ni es asunto para la curiosidad filosófica, la discusión o el público (39)

2. LA IDEA DE FACTICIDAD Y EL CONCEPTO DE «HOMBRE» ... 41
Se evita el concepto de «hombre». Doble raíz en la tradición: (41) – 1) en el A.T.: persona, criatura de Dios; 2) ser vivo dotado de razón, ζῷον λόγον ἔχον

§ 4. El concepto de «hombre» en la tradición bíblica 42
Referencias: 1. Génesis I, 26 (42) – 2. Pablo, 3. Tatiano (43) – 4. Agustín, 5. Tomás de Aquino (43) – 6. Zwinglio (44) – 7. Calvino (44) – 8. Scheler (44)

§ 5. El concepto teológico y el concepto de «animal rationale» .. 45
Tampoco el concepto de «animal rationale» se entiende sobre su terreno de origen (46) – Scheler (46) – El λόγον ἔχον, originariamente del trato de la πρᾶξις, del cuidarse de... (48) – Constitutivo, el estado de la relación con Dios (ser creado, status corruptionis, gratiae, gloriae) (49) – ahora neutralizado en conciencia de normas y de valores (49)

§ 6. Facticidad: el existir en su ocasionalidad. La actualidad 49
Tema: la facticidad, esto es, el existir propio en su «aquí» ocasional, accesible en la «actualidad» (49) – Malentendidos: 1) las tendencias de nuestro «tiempo actual»; o 2) el cavilar profundo de un yo ensimismado (50) – Más bien: explicación hermenéutica. Estímulo de Kierkegaard (51) – La actualidad vive en lo ya-interpretado de sí: el hablilla, la publicidad, la normalidad, el «uno» (51) – La máscara (52) – Van Gogh. Situación de la universidad (53)

3. LO YA-INTERPRETADO ACTUALMENTE DE LA ACTUALIDAD 55

§ 7. Lo ya-interpretado de la actualidad en la conciencia histórica 56
El modo como una época ve su pasado es señal de cómo está aquí en la actualidad (temporalidad) (56) – Deducirlo de las ciencias históricas del espíritu (56) – Para ellas los testimonios de épocas pasadas son expresión, uniformada en estilo (56) – La cultura es organismo. *Spengler* (57) – En cuanto organismos todas las culturas poseen igual valor; de ahí, la historia universal (58) – su método, la morfología (59) – clasificación por comparación de formas (59)

§ 8. Lo ya-interpretado de la actualidad en la filosofía actual 60
Cometido de la filosofía: determinar el todo de lo ente, y también el existir de la vida en él (60) – Además del universal, también es tarea primaria el esbozo de la trama de clasificación (61) – Así, es lo relacional el verdadero objeto: lo en-sí inalterable frente a la «realidad sensible» (61) – Platonismo o Hegel, dialéctica. Kierkegaard (62) – Ejemplo: Spranger (62) – Platonismo de los bárbaros (63) – «metafísica objetiva» frente a «historicismo». Orden universal (63)

§ 9. Suplemento «dialéctica» y fenomenología 64
A la dialéctica actual le falta la mirada unificadora al objeto verdadero de la filosofía (64) – Se siente superior a la fenomenología, por ser el nivel supremo del conocimiento mediado, que alcanza hasta lo irracional (64) – Contra eso: lo decisivo es la mirada fundamental al asunto (65) – La dialéctica de Hegel vive de lo ajeno (66) – Lo hegeliano, char-

latanería; véase Brentano (67) – Peligro de la fenomenología: creencia acrítica en la evidencia (67)

§ 10. Mirada al recorrido de la interpretación.............................. 68
Nuestro objeto: el existir en su ocasionalidad. «Objeto» (68) – Se expresa en la publicidad de la conciencia de su formación (69) – El hablilla. ¿Qué carácter de ser se muestra en estos modos de interpretación y de tenerse a sí mismo? (69)

4. ANÁLISIS DE LA REFERENCIA DE LA INTERPRETACIÓN OCASIONAL A SU OBJETO 71
¿En cuanto qué se ve en cada ocasión el existir? (51)

§ 11. La interpretación del existir en la conciencia histórica......... 72
El pasado en cuanto expresión de algo, mira previa del estilo; funda la conservabilidad uniforme (72) – La mira previa, ya eficaz en el trabajo fundamental, la crítica de las fuentes (73) – Demorarse ocupado, de igual significado, en toda cultura, ordenar o clasificar universales, objetivos, por medio de la comparación de formas (74) – Sin detenerse. Presencia pasada (74) – Siete características fenoménicas. Carácter de actuación: la curiosidad atraída-dirigida (75) – Spengler: la historia debe ser objetiva (76) – El existir así interpretado tiene su presente y su porvenir del mismo modo que el pasado (77) – Influencia de Spengler en los especialistas (78) – Remedo grotesco de la historia del arte (78)

§ 12. La interpretación del existir en la filosofía.......................... 79
Cuestión: ¿cómo y en cuanto qué tiene la filosofía a la vista su objeto? (79) – Falta respuesta en las filosofías (79) – Se ve en la propia tendencia de la sistemática: la filosofía es ordenación o clasificación universales (80) – Punto de partida, lo temporal, lo concreto tomado en sus generalidades esenciales (80) – Clasificación en marco ya existente, o el sistema se va configurando sólo mediante la clasificación (82) – Tres factores de procedimiento filosóficos (82) – La configuración de la trama de clasificación, un atravesar universal de la trama de relaciones, en la que cada uno es también el otro (83) – El tanto... como también..., estruc-

tura fundamental de la trama de clasificación absoluta (83) – El procedimiento adecuado: movilidad universal, estar en todas partes y en ningún sitio, curiosidad absoluta y dueña de sí misma (83) – En la publicidad esta filosofía se considera (84): 1) por ser objetiva, enfrentada al relativismo, 2) por la concordancia general, enfrentada al escepticismo, 3) por ser dinámica, próxima a la vida, 4) por ser a la vez universal y concreta, opuesta a la especialización y el detalle (84)

§ 13. El cometido siguiente de la hermenéutica 85
En ambas líneas de interpretación el existir busca tenerse, asegurarse a sí mismo ahí objetivamente (86) – La curiosidad, cierta movilidad del existir; el existir es esa movilidad por cuanto en ella se tiene a sí mismo. Las características de lo ya-interpretado son categorías del existir, existenciarios (87)

SEGUNDA PARTE

LA VÍA FENOMENOLÓGICA DE LA HERMENÉUTICA DE LA FACTICIDAD

1. OBSERVACIÓN PREVIA; FENÓMENO Y FENOMENOLOGÍA... 91

§ 14. A propósito de la historia de la «fenomenología» 91
Fenómeno: lo que se muestra, determinada manera de ser-objeto (92) – Así en las ciencias naturales: objeto de la experiencia (92) – Por ellas se orientan las ciencias del espíritu y la filosofía: teoría de la ciencia y psicología, supuestamente siguiendo a Kant (92) – Dilthey (92) – Frente a ello, imitación auténtica de las ciencias naturales en Brentano: elaborar teoría inspirándose en las cosas mismas (los fenómenos psíquicos) (93) – Husserl (Investigaciones lógicas): la fenomenología es psicología descriptiva. En las vivencias de la conciencia (conciencia de algo = intencionalidad) se han de buscar los objetos de la lógica (94) – «Fenómeno» hace referencia a la manera de acceso, «fenomenología» es un modo de investigar (94) – Error: las matemáticas como modelo (96) – Reducción del concepto de

fenómeno (objeto tal como se muestra) a objetos de la conciencia (96) – Influencias externas (teoría del conocimiento, Dilthey, idealismo transcendental y realismo, etc.) (97) – y hacia fuera, indefinición general (98)

§ 15. La fenomenología en su posibilidad: un cómo de la investigación 98
La fenomenología pretende tomar los objetos tal como ellos mismos se muestran, a saber, ante un determinado mirar (98) – Este surge de un estar familiarizado con lo ente, de la tradición (99) – Esta puede ser encubridora, de ahí que una tarea fundamental de la filosofía sea la crítica histórica (99) – (La falta de historicidad de la «fenomenología», «evidencia» natural) (100) – Retorno a los griegos (100) – El encubrimiento es inherente al ser del objeto de la filosofía, lo que exige la constante preparación de la vía (100) – Tarea radical de la hermenéutica: transformarlo en fenómeno (100)

2. «EXISTIR ES SER EN UN MUNDO» 103
§ 16. Indicación formal del haber previo 103
Haber previo: en cuanto qué se ponga de antemano el existir (104) – La indicación formal no es un enunciado establecido sino que lleva al curso adecuado del mirar (104) – Rechazo de malentendidos

§ 17. Malentendidos 105
a) El esquema sujeto-objeto, conciencia y ser (105) – Su relación, determinada por la teoría del conocimiento. Discusiones interminables, falsos problemas, difícilmente extirpables (105)
b) El prejuicio de la ausencia de perspectiva (106) – Falta de crítica, que pretende ser objetividad. Frente a ello: apropiación del punto de vista auténtico (107)

3. CONFIGURACIÓN DEL HABER PREVIO 109
§ 18. Mirada a la cotidianidad 109
Cotidianidad, la normalidad, el uno (109) – ¿Qué significa «mundo»?, ¿qué, «en un mundo»?, ¿qué, «ser en un mundo»? (110) – Avance de los pasos de la explicación. Apare-

cer, significatividad, aquello de que nos cuidamos, mundo-en-torno (espacio). Cuidar (110) – El existir en cuanto ser el existir del mundo de que nos cuidamos (110) – El mundo aparece en el ahora de la ocasionalidad, el demorarse (112)

§ 19. Una descripción errónea del mundo cotidiano.................. 113
Las cosas de la realidad cotidiana en cuanto cosas espacio-materiales (114) – esto a modo de substrato al que se añaden valores; pero la significatividad es un carácter de ser (115) – Cuatro aspectos de la desconstrucción crítico-fenomenológica de la teoría anterior (115)

§ 20. Descripción del mundo cotidiano desde el trato demorado con las cosas 115
Fenómenos del mismo entorno vistos en cuanto rasgos del ocurrir (115) – La descripción errónea se remonta en su origen hasta Parménides (117) – Acceso al ser: el pensar. Lo intencional (117)

4. SIGNIFICATIVIDAD: CARÁCTER DE OCURRENCIA DEL MUNDO.. 119

§ 21. Análisis de la significatividad (primera versión)................. 119
Significatividad: el en cuanto qué y cómo del ocurrir (119) – Se da con ella la apertura (119) – 1) de la presencia (el estar-a-mano, el para-qué). Cotidianidad y temporalidad (120) – 2) del mundo común; y con los otros, sin destacarse, «uno mismo» en la cotidianidad (120) – Significatividad, el existir de lo que aparece (122) – Carácter de «aquí». Insistencia pertinaz de teorías del conocimiento bien asentadas (123)

§ 22. Análisis de la significatividad (segunda versión) 123
Significatividad, el existir mundano de «meras cosas» (123) – Marcha del análisis (123)

§ 23. La apertura.. 124
a) La presencia (124) – El estar-aquí-para... no es algo que se le endose posteriormente a lo que aparece, sino que constituye su existir, su presencia (124)
b) La manifestación del mundo común (125) – Los otros con los que uno tiene que ver están ahí de consuno en lo

que ocurre cotidianamente, y, con ellos, «uno mismo», sin que medie reflexión ni observación de uno mismo (126)

§ 24. El hábito 127
Hábito: trama de remisiones en la que «uno» tiene experiencia

§ 25. Lo imprevisible y comparativo 127
Sobre la base de este hábito indistinto puede aparecer lo inhabitual; molesto, casual, imprevisible, «comparativo»

§ 26. El carácter de ocurrencia del mundo 128
Lo existente aparece en el modo de aquello de que nos cuidamos (128) – Aquello de que nos cuidamos: lo hecho; temporalidad propia, momentos «kairológicos» del existir (128) – Aquello de que nos cuidamos es la trama de remisiones de la apertura; el trato, en ella, con las cosas abre lo en-torno, la espacialidad (129) – Ser-en-el-mundo es cuidar, no figurar entre otras cosas (129) – En el aquí de que nos cuidamos se cuida el vivir de sí mismo (130) – Inquietud, mundo-en-torno, mundo común, mundo propio en cuanto maneras de ocurrir el mundo aquí en el trato cotidiano con las cosas (130) – o en-torno en ellos, la normalidad, la publicidad (130) – En ellas se encubre el cuidado (131) – La falta de cuidado, y el que sobrevenga una urgencia (131) – Curiosidad, un cómo del cuidado; el enmascaramiento (131) – Cuidado, fenómeno fundamental del existir (132)

ANEXO

Suplementos y adiciones 135

I. Indagaciones para una hermenéutica de la facticidad. 1. I. 24 135
Programa (¿para un tratado?): respecto de las indagaciones concretas, siempre desconstrucción histórica

II. Temas. 1. I. 24 136
Tema: la actualidad; en la filosofía y en la conciencia histórica. Husserl, Descartes, los griegos; Dilthey

III. De la visión general. 1. I. 24 137
¿Partir de la disciplina «fenomenología»? Mejor: de la actualidad, desconstrucción. Añadido 4. I. 24: ¡O también partir de la fenomenología tomada en cuanto posibilidad! (107)

IV. Hermenéutica y dialéctica (a propósito del § 9) 138
La hermenéutica, posibilidad más radical del aprehender por medio de una conceptualidad nueva

V. Ser hombre 138
Modo de actuación y de ocasionamiento de la filosofía: el detenerse en... Cuestionabilidad absolutamente radical

VI. Ontología; natura hominis. A propósito de Pascal 139
Sólo desde la estancia se ve el movimiento

VII. La puesta (en marcha) (a propósito del § 3, p. 37*) 140
El «en cuanto qué» se asume de antemano el existir surge de una interpretación de sí mismo, del estar el existir despierto para sí mismo

VIII. Realización 141
Agotamiento

IX. Fenomenología y dialéctica (a propósito del § 9, p. 67*) 141

X. homo iustus (a propósito de Agustín) 142
El hombre, originariamente in gratia conditus; por el pecado original, la condena a la miseria y a la muerte

XI. A propósito de Pablo 142
Carne – espíritu; el qué en cuanto cómo de la facticidad

XII. Significar (a propósito del § 22) 143
El cuidar hace que lo significante aparezca en cuanto ente. Carácter de aquí (143)

Epílogo de la editora 145
Glosario 151

INTRODUCCIÓN

§ 1. El título de «ontología»

A modo de advertencia sobre la primera indicación de la facticidad: el rótulo adjunto de «ontología». 1

«Ontología» significa doctrina del ser. Si en el término se aprecia solamente la insinuación indeterminada de que en lo que sigue de algún modo se va a indagar temáticamente el ser, se va a hablar del ser, entonces habrá servido la palabra del título para lo que se pretende. Ahora bien, si se toma «ontología» como nombre de una disciplina, por ejemplo, una de las que pertenecen al ámbito de ocupación de la neoescolástica o al de la escolástica fenomenológica y las líneas académicas marcadas por esta filosofía de escuela, en ese caso la voz «ontología», como título de lo que va a ser el tema y la manera de tratarlo, resulta inaceptable.

Si, encima, se toma «ontología» a modo de consigna, como sucede, por ejemplo, en las arremetidas, a que últimamente hay tanta afición, contra Kant, de modo más claro contra el espíritu de Lutero, y más radical contra cualquier cuestionar [1] que esté

[1] *Fragen:* si bien es lo que habitualmente se llama «preguntar», y en ocasiones lo traducimos así, conviene dar cuenta del doble matiz que contiene de «hacer cuestión de...» y «poner en cuestión» algo. *(N. del T.)*

abierto, que no se sienta de antemano intimidado por las posibles consecuencias, dicho brevemente: si «ontología» suena a reclamo para el levantamiento de esclavos contra la filosofía como tal, en ese caso el título resulta por completo engañoso.

Los términos «ontología», «ontológico» van a emplearse aquí solamente en el sentido vacío arriba señalado, sin más pretensión que la de servir de indicación. Mientan un preguntar y determinar dirigido hacia el ser en cuanto tal; qué ser y de qué modo, eso queda totalmente indeterminado.

En memoria del *ὄν* griego «ontología» significa también el tratamiento de cuestiones acerca del ser transmitidas por la tradición, tratamiento que, sobre el fondo de la filosofía griega clásica,
2 aún sigue multiplicándose de manera epigonal. Esta ontología tradicional, aun cuando pretenda dedicarse a las determinaciones generales del ser, tiene, sin embargo, a la vista un sector concreto del ser.

Según el uso linguístico actual «ontología» equivale a teoría del objeto, en principio, de carácter formal; en ese aspecto viene a coincidir con la ontología antigua («metafísica»).

La ontología moderna no es, sin embargo, una disciplina aislada, sino que mantiene un peculiar engarce con aquello que se entiende por fenomenología en sentido estricto. *Sólo con la fenomenología surge un concepto apto para la investigación.* Ontología de la naturaleza, ontología de la cultura, ontologías materiales: tales son las disciplinas en las que se pone de relieve, en función de su carácter temático-categorial, el contenido de objeto de esas regiones. Lo que así se logra sirve de hilo conductor en el problema de la *constitución,* las condiciones de la génesis y la estructura de la *conciencia de* objetos de uno u otro género.

Pero es a la inversa: sólo desde la fenomenología puede levantarse la ontología correspondiente sobre una base firme y mantenerse en un camino adecuado. Al mirar a la conciencia de... lo que también se ve, lo que sólo de esa manera se ve es *aquello-de-lo-cual,* es decir, el carácter de objeto de un ente en cuanto tal. Y de eso es de lo que se trata en las ontologías, de los caracteres de objeto de la región del ser correspondiente. Justamente no

del ser en cuanto tal, esto es, sin objeto. La fenomenología en sentido estricto es fenomenología de la constitución. La fenomenología en sentido amplio incluye también la ontología.

En tal ontología, sin embargo, no se plantea para nada la cuestión de cuál haya de ser el campo del ser del que se extraiga el sentido de ser decisivo, aquél que permita dirigir toda la problemática. Dicha cuestión le es desconocida, y por ello mismo le resulta también ajena hasta la propia procedencia genética de tal sentido.

La *insuficiencia* fundamental *de la ontología* tradicional y actual es doble:

1. Desde un principio su tema es el ser-*objeto*, la objetividad[2] de determinados objetos, y objeto para un pensar teórico indiferente, o el ser-objeto material para determinadas ciencias que se ocupan con él, de la naturaleza o de la cultura; y el mundo, pero no considerado desde el existir[3] y las posibilidades del existir, *3*

[2] *Gegenständlichkeit:* aquí y a lo largo de todo el libro se emplea para traducir este término el castellano de «objetividad» en el sentido estricto de «cualidad de ser objeto», y no en los de «imparcialidad, desapasionamiento»; otro tanto vale para «objetivo», *gegenständlich. (N. del T.)*

[3] *Dasein:* se trata del término central del Heidegger de esta época, y es en estas lecciones donde comienza a fraguarse como tal término técnico. El substantivo *Dasein* significa, entre otras cosas, «la vida, la existencia humana», que es a lo que Heidegger apunta. El verbo correspondiente, *dasein,* dice, por supuesto, el «existir», aún mejor, el «haber» (lo que *hay*), pero, sobre todo, el «estar», estar aquí, allí, donde sea, en un lugar y momento determinados; también puede señalar cierta atención expresa puesta en ese estar, como lo que expresaríamos con «estar a (ello)» o «estar en (ello)». Además, *dasein,* por aquello de que *sein* es «ser» en alemán, es un modo de ser; *da,* que lo especifica en cuanto tal modo de ser, es un deíctico de uso muy común que vale tanto por «aquí», «ahí» o «allí» como para señalar el momento del tiempo que se actualiza en el relato, «entonces», «en ese momento»... Dada la complejidad de significado del término resulta imposible verterlo justamente. No obstante, para acercar el texto castellano a tan rica complejidad se ha optado por traducir de la siguiente manera los términos en cuestión: 1) *Dasein,* substantivo, por *existir*; 2) *dasein,* verbo, en general por *estar aquí,* dándosele a «aquí» aquel significado que lleva en expresiones como «de aquí en adelante» o «aquí viene lo mejor», en las que no se ciñe a lo espacial sino que denota una situación determinada con todas sus dimensiones constituyentes —se elige «aquí» y no, por ejemplo «ahí», como hiciera J. Gaos en su traducción de *Ser y tiempo,* porque, como se verá inmediatamente, el existir al que Heidegger se refiere es siempre el propio, el de uno mismo, y aquello en lo que uno mismo está, en lo que

sino siempre a través de las diversas regiones de objetos; o también el añadido de otros rasgos no teóricos. (Téngase en cuenta el doble sentido de «naturaleza»: mundo y una región de objetos; la «naturaleza» en cuanto mundo sólo se puede formalizar partiendo del existir, de la historicidad, que no es, por lo tanto, «fundamento» de su temporalidad; lo mismo del «cuerpo».)

2. Lo que de ello resulta es que la ontología se cierra el acceso al ente que es decisivo para la problemática filosófica: el *existir,* desde el cual y para el cual «es» la filosofía.

Así pues, en lo que sigue se empleará el título de «ontología» siempre en la acepción vacía, con la sola pretensión de mentar cualquier preguntar e investigar dirigido hacia el ser en cuanto tal. «Ontológico» afecta, por lo tanto, a las cuestiones, explicaciones, conceptos, categorías que surjan, o no, de ese mirar a lo ente en cuanto ser.

(En cuanto «ontología» se comprende la metafísica antigua; superstición y dogmatismo sin la más mínima posibilidad ni siquiera apuntada de plantear cuestiones e investigar.)

(Precisamente en el «tiempo» se mostrará que en la ontología ¡también residen tareas fundamentales!)

En definitiva, el título que corresponde mejor al tema y a la manera de tratarlo de lo que sigue es el de: *Hermenéutica de la facticidad.*

«yo» estoy es siempre, por definición, en castellano un «aquí»; 3) así pues, y por último, se vertirá *Da,* substantivo heideggeriano, por *aquí.* No debe el lector olvidar, sin embargo, que en alemán «existir» es «estar aquí» y «estar aquí» es «ser aquí», «ser en una situación determinada». *(N. del T.)*

HERMENÉUTICA DE LA FACTICIDAD

PRÓLOGO [1]

Proponer *cuestiones;* cuestiones no son ocurrencias; cuestiones 5
tampoco son los «problemas» hoy en día al uso, que «uno» coge al azar de lo que se oye decir, de lo que se lee, y que adereza con un gesto de profundo ensimismamiento. Cuestiones surgen sólo del habérselas con las «cosas». Y cosas sólo hay *aquí* cuando se tienen ojos [2].

Así pues, hay que «plantear» aquí algunas cuestiones, tanto más cuanto que el cuestionar ha caído en desuso con el gran negocio [3] de los «problemas». Aún más, se pretende de manera solapada acabar definitivamente con el cuestionar, pensando en alimentarse la simplicidad de la fe del carbonero. Se proclama que lo sacrum es la ley de la esencia, y la época, que por su fragilidad y falta de enjundia está necesitada de ello, se lo toma en serio. ¡Lo único que interesa es el funcionamiento sin fricciones del «negocio»! Emancipada para la organización de la mentira, la fi-

[1] Título del propio Heidegger. El «prólogo» no se expuso en clase.

[2] *Und Sachen sind nur* da, *wo Augen sind:* «...sind *da*» significa «hay», pero es literalmente «son = están aquí»; de ahí que, considerando el énfasis puesto en *da*, haya que decir, aunque resulte un poco forzado, «hay *aquí*». *(N. del T.)*

[3] *Betrieb:* también «ajetreo», «activismo», «rutina». *(N. del T.)*

losofía interpreta la propia corrupción como resurgimiento o «resurrección de la metafísica».

Mentor en la busca fue el *Lutero* joven; modelo, *Aristóteles,* a quien aquél odiaba. Impulsos me los dió *Kierkegaard,* y los ojos me los puso *Husserl.* Esto vaya para aquellos que sólo «entienden» algo cuando pueden hacer la cuenta de las influencias históricas, ese pseudoentendimiento de la curiosidad siempre ajetreada, es decir, esa aversión hacia lo único que verdaderamente importa. A esos hay que aligerarles en la medida de lo posible su «línea de entendimiento», para que se vayan por sí mismos a pique. De ellos nada se debe esperar. Sólo se interesan por lo pseudos.

PRIMERA PARTE

VÍAS DE INTERPRETACIÓN DEL EXISTIR EN SU OCASIONALIDAD

Facticidad es el nombre que le damos al carácter de ser de «nuestro» *existir* «propio». Más exactamente, la expresión significa: ese existir *en cada ocasión* (fenómeno de la «ocasionalidad» [1]; véase «demorarse», «no tener prisa», «estar-en-ello», «estar-aquí» [2]) en tanto que en su carácter de ser existe o está *«aquí» por lo que toca a su ser*. «Estar aquí *por lo que toca a su ser»* no significa, en ningún caso de modo primario, ser *objeto* de la intuición y de la determinación intuitiva ó de la mera adquisición y posesión de conocimientos, sino que quiere decir que el existir está *aquí* para sí mismo en el cómo [3] de su ser más propio. El cómo del ser despeja y delimita, concretándolo, el «aquí» posible en cada ocasión. Ser – transitivo: ¡ser el vivir fáctico! El ser mismo no será nunca 7

[1] *Jeweiligkeit*; *jeweilig* es lo que se traduce por «en cada ocasión», indicando lo respectivo de ese ser en una situación determinada, que es el existir. El hablar de «ocasión» viene dictado por el radical *-weilig*, derivado de *Weile*, «momento (de duración indeterminada)». Con «ocasionalidad» se dice, pues, sólo la cualidad de ese (ser) en cada ocasión. Lo mismo vale de «ocasionalmente», empleado a veces en lugar de «en cada ocasión» por razones de sintaxis o eufonía. *(N. del T.)*

[2] Remite Heidegger a una serie de términos que serían explicativos: *Verweilen*, *Nichtweglaufen*, *Da-bei-*, *Da-sein*. *(N. del T.)*

[3] *Wie:* se trata del adverbio interrogativo «cómo» substantivado, en alemán igualmente chocante. *(N. del T.)*

objeto posible de un tener, puesto que lo que importa es él mismo, el *ser.*

El que el existir sea siempre propio no implica que se le relativice, aislándolo en lo que visto externamente sería un individuo, el individuo (solus ipse), sino que la «propiedad» es un cómo del ser, indicación de la vía posible del estar despierto [4]. Mas no una demarcación regional en el sentido de una oposición que particularizara.

Y *fáctico,* por consiguiente, se llama a algo que «es» articulándose por sí mismo sobre un carácter de ser, el cual es *de ese modo.* Si se toma el «vivir» por un modo de «ser», entonces «vivir fáctico» quiere decir: nuestro propio existir o estar-aquí en cuanto «aquí» en cualquier expresión abierta, por lo que toca al ser, de su carácter de ser.

[4] *Wachsein,* el cual es a su vez uno de los posibles significados de *dasein,* significa literalmente «despierto», pero en el sentido amplio de «atento», «vivo». *(N. del T.)*

CAPÍTULO 1

HERMENÉUTICA

§ 2. Concepto tradicional de hermenéutica

El término *hermenéutica* pretende indicar el modo unitario de 9
abordar, plantear, acceder a ella, cuestionar y explicar la facticidad.

ἑρμηνευτική (ἐπιστήμη, τέχνη) deriva de ἑρμηνεύειν, ἑμηνεία, ἑρμηνεύς. La etimología de la voz es oscura[1].

Se la pone en relación con Ἑρμῆς, el nombre del dios mensajero de los dioses.

Mediante algunas referencias se puede localizar el significado originario del término y hacer a la vez inteligible el modo como se va transformando su significado.

Platón: οἱ δὲ ποιηταὶ οὐδὲν ἀλλ' ἢ ἑρμηνῆς εἰσιν τῶν θεῶν[2] (los poetas son sólo los «emisarios» de los dioses). Por ello, de los rapsodas, cuya labor es recitar a los poetas, se dice: Οὐκοῦν ἑρμηνέων ἑρμηνῆς γίγνεσθε[3]; ¿no seréis vosotros los emisarios de los emisarios? Ἑρμηνεύς es el que comunica, el

[1] Véase É. Boisacq, *Dictionnaire étymologique*, Heidelberg-París, 1916, pp. 282 y s.
[2] Ión, 534 e, Oxford (Burnet), 1904.
[3] Loc. cit., 535 a.

que notifica a alguien lo que otro «piensa», es decir, el que transmite, el que reproduce la comunicación, la noticia; véase Sofista 248 a 5, 246 e 3: ἀφερμήνευε, informa: notifica lo que los otros piensan.

Teeteto, 209 a 5: Λόγος = ἡ τῆς σῆς διαφορότητος ἑρμηνεία. Notificar es hacer explícita la diferencia de otros con respecto a lo κοινόν. (véase Teeteto 163 c: lo que se ve en las palabras y lo que los intérpretes comunican); no una concepción teórica, sino «voluntad», deseo y demás, ser, existencia; es decir, hermenéutica es la notificación del ser de un ente en su ser respecto a... (mí).

Aristóteles: τῇ γλώττῃ (καταχρῆται ἡ φύσις) ἐπί τε τὴν γεῦσιν καὶ τὴν διάλεκτον, ὧν ἡ μὲν γεῦσις ἀναγκαῖον (διὸ καὶ πλείοσιν ὑπάρχει), ἡ δ' ἑρμηνεία ἕνεκα τοῦ εὖ[4] (lo ente en cuanto viviente necesita la lengua para saborear tanto como para conversar acerca del trato con las cosas; de ello, el saborear es un modo necesario del trato con las cosas[5] (por ello se encuentra también en la mayoría), el hablar a alguien y el hablar de algo pero con los demás (conversar acerca de algo) existe para garantizar el verdadero ser de lo viviente (en su mundo y con su mundo). ἑρμηνεία *substituye* aquí simplemente a διάλεκτος, el hablar coloquial de algo; ahora bien, este hablar de algo sólo es el modo fáctico de realizarse el λόγος, y el λόγος (el habla de algo) se cuida del δηλοῦν [.] τὸ συμφέρον καὶ τὸ βλαβερόν[6] (el habla *hace* que lo ente sea patente, *accesible,* en su utilidad y en su inutilidad, para el tener a la vista.

Véase también ἑρμηνεύειν; Filostrato[7]. Simplicio en Aristotelis Physicorum Commentaria[8]. Pericles en Tucídides: καίτοι ἐμοὶ τοιούτῳ ἀνδρὶ ὀργίζεσθε ὃς οὐδενὸς οἴομαι ἥσσων

[4] *De anima* B 8, 420 b 18 y ss.

[5] *Umgang:* se trata de un término que aparecerá con frecuencia. Entiéndase «cosas» en sentido amplio, las cosas de la vida; lo que implica trato con cosas en sentido estricto y con personas. *(N. del T.)*

[6] *Política* A 2, 1253 a 14 y ss.

[7] *De Vitis Sophistarum,* ed. de C. L. Kayser, Leipzig 1871, vol. II, p. 11, l. 29. En H. Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker,* Berlín, 1912, t. II, p. 235, l. 19.

[8] Ed. de H. Diels, *Commentaria in Aristotelem Graeca,* Berlín, 1882, p. 329, l. 20.

εἶναι γνῶναί τε τὰ δέοντα καὶ ἑρμηνεῦσαι ταῦτα, φιλόπολίς τε καὶ χρημάτων χρείσσων[9].

Aristóteles: λέγω δέ, ..., λέξιν εἶναι τὴν διὰ τῆς ὀνομασίας ἑρμηνείαν[10].

Entre los «escritos» de Aristóteles hay uno transmitido con el nombre de Περὶ ἑρμηνείας. Trata del λόγος en su función fundamental: descubrir y hacer conocido lo ente. Según lo apuntado arriba, el título resulta del todo apropiado. No obstante, ni 11
Aristóteles ni sus sucesores inmediatos en la escuela peripatética establecieron para el escrito dicho título. Proveniente del legado, se transmitió a los discípulos de Aristóteles como «esbozo inacabado» y «sin título». Para la época de Andrónico de Rodas el título era ya habitual. H. Meier, quien con buenas razones asegura la autenticidad del escrito, calcula que la introducción más temprana del título se daría probablemente en la primera generación siguiente a Teofrasto y Eudemo[11].

En nuestro caso el que la voz sirva de título a la investigación concreta de Aristóteles sólo tiene importancia para la historia de su significado. La función del habla es hacer accesible algo en cuanto estando aquí presente, mostrándose abiertamente. En cuanto tal, tiene el λόγος la posibilidad señalada del ἀληθεύειν (desocultar, poner aquí a la vista, a disposición lo que antes estaba oculto, encubierto). Ya que el escrito trata de eso, con razón se llama Περὶ ἑρμηνείας.

En el helenismo se generalizó este significado del ἑρμηνεύειν, que corresponde a nuestro «significar»; una palabra, una frase quiere decir algo, «tiene un significado». (De ahí el platonismo del significado.)

Filón denomina a Moisés ἑρμηνεὺς θεοῦ[12] (notificador de la voluntad de Dios).

[9] *De bello Peloponnesiaco,* ed. de G. Boehme, Leipzig, 1878, t. II, 60 (5), p. 127.

[10] *Poética* 6, 1450 b 13 y ss.

[11] «Die Echtheit der Aristotelischen Hermeneutik». En *Archiv für Geschichte der Philosophie* 13, NF. 6 (1900), pp. 23-72.

[12] *De vita Mosis* III, 23 (II, 188). Opera IV, ed. de L. Cohn. Berlín, 1902, p. 244.

Aristeo: τὰ τῶν Ἰουδαίων γράμματα «ἑρμηνείας προσδεῖται»[13] (los escritos de los judíos necesitan de traducción, interpretación). «Traducir»: hacer accesible en la lengua propia, para la lengua propia lo que se halla en lengua *extraña*. En las iglesias cristianas, por lo tanto, ἑρμηνεία equivale a comentario (enarratio); ἑρμηνεία εἰς τὴν ὀστάτευχον; «comentar, inter-
12 pretar»: tratar de aclarar lo que se quiere decir verdaderamente en un escrito, y así hacer accesible eso que se quiere decir, ayudar a que se llegue a ello. ἑρμηνεία = ἐξήγησις.

Agustín produce la primera «hermenéutica» de gran estilo. Homo timens Deum, voluntatem ejus in Scripturis sanctis diligenter inquirit. Et ne amet certamina, pietate mansuetus; praemunitus etiam scientia linguarum, ne in verbis locutionibusque ignotis haereat; praemunitus etiam cognitione quarumdam rerum necessariarum, ne vim naturamve earum quae propter similitudinem adhibentur, ignoret; adjuvante etiam codicum veritate, quam solers emendationis diligentia procuravit: veniat ita instructus ad ambigua Scripturarum discutienda atque solvenda[14].

¿Con qué armas ha de abordar el hombre la interpretación de pasajes de la escritura que no estén claros? Con el temor de Dios, con el cuidado único de buscar en la escritura la voluntad de Dios; formado en la piedad, para que no se complazca en disputas verbales; provisto de conocimientos lingüísticos, para que no se quede en suspenso ante palabras o locuciones desconocidas; dotado con el conocimiento de ciertos objetos y acontecimientos naturales que se incluyen a modo de ilustración, para que no deje de ver su fuerza demostrativa, apoyada en el contenido de verdad...

En el siglo XVII aparece el título de *Hermeneutica sacra* para lo que de ordinario se denominaba Clavis Scripturae sacrae[15], Isa-

[13] *Ad Philocratem epistula*, ed. de P. Wendland, Leipzig, 1890, p. 4, l. 3.

[14] *De doctrina christiana*, Patrologia latina, ed. de Migne (de aquí en adelante se citará por: Migne) XXXIV, París, 1845, libro III, cap. 1, 1, p. 65.

[15] M. Flacius Illyricus, *Clavis scripturae sanctae seu de sermone sacrarum literarum*, Basilea, 1567.

goge ad sacras literas [16], Tractatus de interpretatione [17], Philologia sacra [18].

Hermenéutica ya no es la interpretación misma, sino la doctrina de las condiciones, el objeto, los medios, la comunicación y la aplicación práctica de la interpretación; véase Johannes Jakob *Rambach*: *13*

I. «De fundamentis hermeneuticae sacrae» [19]. De la disposición adecuada para la interpretación de textos, del sentido de los textos.

II. «De mediis hermeneuticae sacrae domesticis» [20]. La analogía de la fe en cuanto principio de interpretación; las circunstancias, los afectos; el orden, el contexto; el paralelismo de las escrituras.

III. «De mediis hermeneuticae sacrae externis et litterariis» [21]. Los medios gramaticales, críticos, retóricos, lógicos y científicos. Traducción y comentario.

IV. «De sensus inventi legitima tractatione» [22]. De la comunicación y la demostración, de la aplicación porismática y práctica. (Porísmata, πορίζειν: deducir por medio de argumentos.)

Posteriormente, *Schleiermacher* restringió la idea de la hermenéutica, vista con carácter general y activo (¡véase Agustín!), al «arte (doctrina del arte) de entender» [23] el habla de otro, y la pone en relación, en cuanto disciplina junto a la gramática y la retórica, con la dialéctica; esa metodología es formal, y en cuanto «hermenéutica general» (teoría y doctrina del arte de entender el

[16] S. Pagnino, *Isagogae ad sacras literas Liber unicus*, Colonia, 1540 y 1542.

[17] W. Frantze, *Tractatus theologicus novus et perspicuus de interpretatione sacrarum scripturarum maxime legitima*, Wittenberg, 1619.

[18] S. Glass, *Philologia sacra, qua totius V. et N. T. scripturae tum stylus et litteratura, tum sensus et genuinae interpretationis ratio expenditur*, Jena, 1623.

[19] *Institutiones hermeneuticae sacrae, variis obsevationibus copiosissimisque exemplis biblicis illustratae*, Jena, 1723, Conspectus totius libri: Liber primus.

[20] Ibid., Liber secundus.

[21] Ibid., Liber tertius.

[22] Ibid., Liber quartus.

[23] *Hermeneutik und Kritik m. bes. Beziehung auf das Neue Testament*, ed. por F. Lükke, Sämtliche Werke parte I, vol. 7., Berlín, 1838, p. 7.

habla ajena en general) abarca las hermenéuticas especiales, teológica y filológica.

A. Boeckh recogió esa idea de la hermenéutica en su «Enciclopedia y metodología de las ciencias filológicas» [24].

14 *Dilthey* adoptó de *Schleiermacher* el concepto de hermenéutica en cuanto «método del entender» [25] («doctrina del arte de la interpretación de textos») [26], pero, sin embargo, lo descompuso al hacer un análisis del entender en cuanto tal, y en el contexto de sus investigaciones sobre el desarrollo de las ciencias del espíritu prosiguió también el de la hermenéutica.

Ciertamente, justo a partir de ese punto se muestra una restricción funesta en su posición. Por ello, en el desarrollo de la verdadera hermenéutica se le quedaron olvidadas las épocas decisivas (la patrística y Lutero), al seguir siempre la hermenéutica sólo desde un punto de vista temático y en tanto en cuanto se mostrara en ella la tendencia que él consideraba esencial —para la metodología de las ciencias hermenéuticas del espíritu. Ese *Dilthey* sistemáticamente aguado de hoy en día (*Spranger*) no alcanza ni siquiera de lejos la posición de antaño, posición por lo demás ya restringida, y afectada y poco clara en la dirección de lo fundamental.

§ 3. Hermenéutica en cuanto interpretación que la facticidad hace de sí misma

En lo que se refiere a la siguiente investigación *no* se emplea el título de «hermenéutica» con el significado moderno ni mucho menos en el sentido tan estricto de una teoría *de* la interpreta-

[24] *Enzyclopädie und Methodologie der philologischen Wissenschaften*, Leipzig, 1877.

[25] *Verstehen:* generalmente traducido en los casos citados por «comprender», «comprensión», en el caso de Heidegger, teniendo en cuenta el giro que le va a dar al significado de dicho término alemán, parece recomendable verterlo, para evitar el carácter psicológico de «comprensión», por *entender*. El uso de «entender de...» da una buena idea de aquello a lo que Heidegger apunta. *(N. del T.)*

[26] «Die Entstehung der Hermeneutik». En *Philosophische Abhandlungen, Chr. Sigwart zu seinem 70. Geburtstag gewidmet v. B. Erdmann u. a.*, Tubinga/Friburgo/Leipzig, 1900, p. 190, 5ª ed. en Ges. Schr. V. Stuttgart/Gotinga, 1968, p. 320.

ción. Atendiendo más bien a su significado originario, el término quiere decir: determinada unidad en la realización del ἑρμηνεύειν (del comunicar), es decir, del *interpretar* que lleva al encuentro, visión, manejo y concepto *de la facticidad*.

Optamos por el significado originario de la voz, porque, aunque en el fondo resulte insuficiente, sin embargo, hace destacar, indicándolos, algunos elementos que resultan eficaces en la exploración de la facticidad. Con respecto a su «objeto», en cuanto 15
pretendido modo de acceso a él, la hermenéutica indica que dicho objeto tiene un ser que está capacitado para la interpretación y necesitado de ella, que es inherente a ese su ser el estar de algún modo ya-interpretado [27]. La hermenéutica tiene la labor de hacer el existir propio de cada momento accesible en su carácter de ser al existir mismo, de comunicárselo, de tratar de aclarar esa alienación de sí mismo de que está afectado el existir. En la hermenéutica se configura para el existir una posibilidad de llegar a *entenderse* y de ser ese entender.

Ese entender que se origina en la interpretación es algo que no tiene nada que ver con lo que generalmente se llama entender, un modo de conocer otras vidas; no es ningún actuar para con... (intencionalidad), sino un *cómo del existir* mismo; fijémoslo ya terminológicamente como el *estar despierto* del existir para consigo mismo.

La hermenéutica no es una especie de análisis movido por la curiosidad, artificiosamente tramado, y endosado al existir. Considerando la propia facticidad es como debe determinarse *cuándo* y *hasta qué punto* aquélla pide la interpretación propuesta. Así pues, la relación entre hermenéutica y facticidad no es la que se da entre la aprehensión de un objeto y el objeto aprehendido, al cual aquélla solamente tendría que ajustarse, sino que el interpretar mismo es un cómo posible distintivo del carácter de ser de la facticidad. La interpretación es algo cuyo ser es el del propio vivir fáctico. Si llamamos, aunque sea impropiamente, a la facticidad «objeto» de la hermenéutica (como las plantas son objeto

[27] *in Ausgelegtheit sein:* literalmente, «ser en lo interpretado». *(N. del T.)*

de la botánica), diremos que ésta, la hermenéutica, se encuentra en su propio objeto (esto es, como si las plantas, lo que son y como son, fueran *la* botánica).

La unidad de ser que con esto se indica entre la hermenéutica y su «objeto» sitúa la iniciación, realización y apropiación de la hermenéutica temporalmente antes, por lo que toca al ser y fácticamente, que la puesta en obra de toda ciencia. La eventualidad
16 del fracaso es una posibilidad fundamental, inherente a su ser más propio. El carácter de evidencia de sus explicaciones es esencialmente lábil; pretender anteponerle un ideal de evidencia, y más uno tan excesivo como el de la «visión de las esencias», sería desconocer lo que la hermenéutica puede y debe.

El tema de la investigación hermenéutica es en cada ocasión el existir propio, cuestionado, justamente por ser hermenéutico, acerca de su carácter de ser con vistas a configurar una atención [28] a sí mismo bien arraigada. El ser del vivir fáctico se señala en que *es* en el cómo del ser de *ser-posible* él mismo. La posibilidad más propia de sí mismo que el existir (la facticidad) es, y justamente sin que esté «aquí», se denominará *existencia*. Por medio del cuestionamiento hermenéutico, a la vista de ese ser verdadero de la existencia misma, se sitúa la facticidad en el haber previo [29], a partir del cual y a la vista del cual será interpretada. Los conceptos que tengan su origen en esta explicación se denominarán *existenciarios*.

Un *«concepto»* no es un esquema, sino una posibilidad de ser, del momento, esto es, constituye ese momento; un significado producido, extraído; un concepto muestra el *haber previo,* es decir, transpone a la experiencia fundamental; muestra la *conceptuación previa* [30], es decir, exige el cómo del hablar y cuestionar a

[28] *Wachheit:* se trata de una variante del ya señalado «estar despierto» (véase nota 4 de la p. 26). *(N. del T.)*

[29] *Vorhabe:* término técnico creado por Heidegger. Literalmente viene a decir «lo que se tiene de antemano y por ello de algún modo esboza el porvenir». Una posibilidad de traducirlo es, así, «tener previo». Naturalmente, se trata de un «tener» en cuanto experiencia, es decir de un *haber,* haber ya sido y haber lo que hay en que uno es. Por ello, «haber previo». *(N. del T.)*

[30] *Vorgriff. (N. del T.)*

alguien; es decir, transpone en el *existir* según su tendencia a la interpretación y preocupación. Los conceptos fundamentales no son añadidos posteriores, sino motivos conductores: tienen a su manera el existir en sus manos[31].

El haber previo de la interpretación, el que dicho haber previo no pueda estar presente de modo temático como objeto de un relato directo completo, es precisamente la señal de su carácter de ser. En cuanto elemento constitutivo, y ciertamente decisivo, de la interpretación, la cual ella misma es a una con el estar *aquí,* comparte su *carácter de ser: el ser-posible.* Este ser-posible es un ser-posible concreto, que varía fácticamente según la situación *a* la cual va dirigido en cada ocasión el cuestionar hermenéutico; el haber previo no es, por lo tanto, nada que se elija a capricho.

«El vivir sólo se deja aclarar cuando se ha vivido, del mismo modo que Cristo empezó a explicar las escrituras y a mostrar
cómo enseñaban sobre él —sólo después de haber resucitado.» *17*
Kierkegaard, en su diario el 15. IV. 1838[32].

Cuestionabilidad fundamental en la hermenéutica y en sus miras: el objeto: el existir está sólo en sí *mismo. Está,* pero sólo ¡en cuanto *estar en marcha*[33] de sí mismo hacia el *existir!* Este modo de ser de la hermenéutica, no se trata de evitarlo ni de manipularlo sustituyéndolo artificiosamente; hay que tomarlo decididamente en cuenta. Lo cual se traduce en el modo como hay que tomar el *adelantarse* de la marcha, en el modo único como se puede tomar. Este «adelantarse» no supone llegar a término, sino precisamente tomar en cuenta el estar en marcha, dejar*le* el paso libre, abrirle camino, conservando el *ser-posible.*

[31] En el original hay una relación irreproducible en castellano entre este «tener en sus manos», o «saber manejarse con ello», *in den Griff nehmen,* y *Begriff,* «concepto». *(N. del T.)*

[32] *Die Tagebücher 1834-1855,* selección y traducción de Th. Haecker. Leipzig, sin fecha, p. 92 (Munich, 1953[4], p. 99).

[33] *Unterwegs:* se ha traducido a veces (no en este texto) por «camino», «estar en camino». *(N. del T.)*

A éste le corresponde conforme al haber previo una *cuestionabilidad* fundamental. Ésta reluce en todos los caracteres de ser; *cuestionabilidad óntica*: *cuidado*, inquietud, miedo, *temporalidad*. En la cuestionabilidad y sólo en ella se hace uno cargo de *la* posición en la que se da y para la cual se da algo a lo que se le pueda llamar poner término «fijo». ¡Y eso sólo si lo fijable, lo que aún no está fijado, en cuanto cómo del existir, *tiene ser!* ¿Qué pasa en este contexto con el problema de la muerte?

En la hermenéutica lo primero que hay que configurar es la posición desde la cual sea posible preguntar, cuestionar de modo radical, sin dejarse llevar por la idea tradicional de hombre. (Cuestionable es el problema de la disposición, cómo plantearlo, si plantearlo o no. Desde la cuestionabilidad ¿no se verá el *ser posible* como algo existencial concreto y autónomo?)

A más de eso, la interpretación parte de la actualidad, es decir, de un determinado entendimiento normal, del cual vive y al cual *responde* la filosofía. El *uno*[34] tiene algo ciertamente positivo, no es sólo un fenómeno de abandono, sino en cuanto tal un cómo del existir fáctico.

El dominio del entendimiento fáctico no es algo que se pueda calcular de antemano ni nunca. De igual modo, no se puede normalizar su repercusión en la aprehensión y en la comunicación mediante expresiones matemáticas. En el fondo eso es algo que, además, carece de importancia, puesto que la hermenéutica se apuesta en la situación y desde ahí posibilita el entender.

18 En el entender hermenéutico no hay ninguna «generalidad» que vaya más allá de lo formal; y, en caso de que hubiera algo así, una hermenéutica que se entienda a sí misma y que entienda su cometido se vería obligada a tomar distancia de ello y volver la atención sobre el existir fáctico del momento. Lo «formal» no es

[34] *Man:* es la substantivación que Heidegger hace del pronombre indefinido *man*, cuyo uso es equivalente al que tienen en castellano las construcciones impersonales con «se». Como substantivar esta última partícula resulta un tanto brutal en nuestra lengua, he preferido aprovechar la acepción correlativa, como pronombre indefinido, de «uno». El contexto permitirá distinguir este término técnico del uso corriente del citado pronombre. *(N. del T.)*

jamás algo independiente, sino sólo un recurso, un apoyo del mundo. La hermenéutica no tiene por objetivo la posesión de conocimientos, sino un conocer existencial, es decir, un *ser*. La hermenéutica habla *desde* lo ya-interpretado y para lo ya-interpetrado.

La *puesta (en marcha) hermenéutica* —aquello en lo que, como si dijéramos a una carta, se pone todo [35]—, esto es, *el «en cuanto qué»* [36] en que se asume de antemano la facticidad, el carácter de ser decisivo que se pone (para empezar), no puede ser un invento; tampoco es, sin embargo, algo que se posea de modo definitivo, sino que surge y brota de una experiencia fundamental, en nuestro caso, de un estar despierto de carácter filosófico, en el cual el existir se encuentra consigo mismo, aparece ante sí mismo [37]. Que el estar despierto sea de carácter filosófico quiere decir que está activo en una *auto-interpretación* originaria que la filosofía se ha dado de *sí misma,* constituyendo esa interpretación una posibilidad decisiva y un modo de que el existir se encuentre consigo mismo, aparezca ante sí mismo.

El contenido fundamental de ese *entenderse* la filosofía *a sí misma* acerca de sí tiene que poder destacarse y hay que indicarlo de antemano. Para la hermenéutica eso significa: 1) Filosofía es el modo del conocer que se da en el vivir fáctico, el modo como el existir fáctico se arranca de sí sin miramientos para darse a sí mismo y se pone de modo inexorable en sí mismo. 2) En cuanto tal, la filosofía no tiene misión alguna de velar por la humanidad

[35] *Einsatz* es «puesta en marcha, puesta en práctica» y «puesta = apuesta». *(N. del T.)*

[36] *das «als was»:* expresión heideggeriana, extrañísima también en alemán, con la que apunta literalmente a lo ya-interpretado aun en el principio. *(N. del T.)*

[37] *begegnen:* término central en la concepción heideggeriana aquí presentada, significa en sentido corriente «encontrarse con... (sea de manera casual o convenida)» y «tratar a (alguien o algo de un modo determinado), mostrarse ante (alguien o algo de un modo determinado), reaccionar, responder ante (alguien o algo de un modo determinado)». Conviene no olvidar este carácter de relación por encima del mero «tropezar» pasivo con algo o alguien. Además, hay que tener en cuenta que también significa «aparecer», «suceder», y que Heidegger hará uso de la relación que *begegnen* tiene con *Begegnis*, cuyo significado es «acontecimiento, suceso»; todo ello hace que ese «encontrarse con...» o «aparecer (algo)» sea en sí mismo un *ocurrir,* como se verá más adelante. *(N. del T.)*

y la cultura universales ni mucho menos de ahorrar a las generaciones venideras de una vez para siempre la preocupación de plantearse cuestiones o siquiera de reducírsela con pretensiones erróneas de validez. La filosofía es lo que puede ser sólo cuando es de su «tiempo». «Temporalidad». El existir opera en el cómo del *ser-ahora*.

Pero eso no significa, ni mucho menos, ser lo más moderno posible, es decir, hablar, según es gusto, de las supuestas necesidades, de la miserias imaginadas. Se reconoce todo lo moderno
19 en cómo artificiosamente se hurta al tiempo propio y sólo de esa manera se procura un «efecto». (Negocios, propaganda, proselitismo, economía de camarillas, pasteleo intelectual.)

Por el contrario, aquello en cuanto lo que el existir aparece ante sí mismo en el citado estar despierto, es decir, el carácter de ser, no es algo que se pueda calcular de antemano ni nada para la humanidad en general, nada para el público, sino que es la posibilidad decisiva y determinada en cada ocasión de la facticidad concreta. En la medida en que se logre manejar hermenéuticamente la facticidad y llevarla a concepto [38] resultará aquella posibilidad más clara; «al mismo tiempo», sin embargo, se consume ya ella misma. La existencia en cuanto posibilidad histórica determinada del existir en cada ocasión está ya viciada en cuanto lo que es cuando se le exige estar presente de antemano ante la curiosidad [39] filosófica que vivamente se la está ya figurando. La existencia no es nunca «objeto», sino ser; existe, está *aquí* sólo en tanto «sea» el vivir de cada momento.

Por cuanto la puesta (en marcha) sólo existe *de ese modo*, no puede ser objeto alguno de razonamientos universales o de discusión pública. Esos no son más que los medios preferidos para atajar a tiempo el posible *choque* de la puesta (en marcha) con el existir fáctico. Esas exigencias que en la actualidad tanto se vocean

[38] Vuelve a jugar aquí el original con *Griff* y *Begriff*; véase nota 31 de este mismo capítulo. *(N. del T.)*

[39] *Neugier* es lo que en castellano se dice «curiosidad»; pero, además, por su carácter compuesto, *Neu-gier*, puede entenderse también, explicativamente y con cierto énfasis, como «afán de novedades». *(N. del T.)*

y tan alto: 1) no conviene detenerse demasiado en los presupuestos, sino mirar las cosas mismas (filosofía que trata de cosas)[40]; 2) los presupuestos deberían poder ser expuestos ante un público general razonable, es decir, ser plausibles, lo menos arriesgados posible —ambas exigencias se envuelven en la apariencia de la más pura y dura filosofía objetiva—, no son, sin embargo, más que los gritos enmascarados del *miedo*[41] a la filosofía.

La cuestión, entonces, de qué lugar ocupa esta hermenéutica dentro del cuadro de tareas de «la» filosofía no pasa de ser una cuestión muy posterior, en el fondo carente de importancia, cuando no una cuestión radicalmente equivocada. Lo eventualmente extraño del título no debe inducir a perderse en tan huecas reflexiones.

La hermenéutica misma no pasará de ser una trivialidad 20
mientras el estar despierto para la facticidad, que es el que debe producirla, no esté «aquí»; todo hablar *sobre ella* es un malentendido fundamental de lo que ella es. Yo por mi parte sospecho, si se me permite esta observación personal, que la hermenéutica no es para nada filosofía, sino algo estrictamente previo y provisional, lo que, desde luego, es su naturaleza más propia: no se trata de acabar lo antes posible con ella, sino de mantenerse en ella el mayor tiempo posible.

Estamos en la actualidad tan faltos de enjundia que ya ni somos capaces de soportar una cuestión; cuando uno de los curanderos filósofos no tiene respuesta, se acude al siguiente. Esa demanda hace que la oferta crezca. En lenguaje popular a eso se le llama «un interés creciente por la filosofía».

La hermenéutica no es ella misma filosofía; lo que ella quisiera es simplemente someter a la «consideración bien dispuesta» de los filósofos actuales un asunto hasta ahora relegado al olvido. Que estas minucias pasen hoy en día inadvertidas es algo que a

[40] *Sachphilosophie. (N. del T.)*

[41] *Angst:* Heidegger no emplea aquí el término en el sentido estricto que le dará más adelante, el de «angustia», entendida ésta en cuanto «temor opresivo sin causa precisa». *(N. del T.)*

nadie debe sorprender en el gran negocio de la filosofía, en el que todo está enderezado, por supuesto, a no llegar demasiado tarde al —como se suele decir— «resurgimiento de la metafísica» que ahora comienza, en el que la única preocupación que se conoce es procurarse, por medio de una visión de las esencias, una amistad directa, lo más barata y lo más cómoda posible y a la vez rentable, con el buen Dios[42].

[42] Apostilla de Heidegger: «Nada de valorar según criterios y condiciones extraños y cuestionables; ¡subrayarlo como algo más que fundamental!»

CAPÍTULO 2

LA IDEA DE FACTICIDAD Y EL CONCEPTO DE «HOMBRE» [1]

Al determinarse de manera indicativa el tema de la hermenéutica: Facticidad = nuestro existir propio en cada ocasión, se han evitado por principio expresiones tales como existir «humano» o «ser del hombre». 21

Los conceptos de «hombre», a saber: 1) ser vivo dotado de razón, y 2) persona, personalidad, son el fruto de la experiencia y visión de un mundo cuyas condiciones objetivas nos vienen dadas de antemano en cada ocasión de un modo determinado. El primero forma parte del conjunto temático que viene indicado por la serie de objetos: planta, animal, hombre, demonio, Dios. (En principio no hay por qué pensar al respecto en experiencia específica alguna de tipo biológico o científico-natural en sentido moderno.) El segundo tiene su origen en la exposición cristiana, basada en la revelación contenida en el antiguo testamento, de la dotación originaria del hombre en cuanto criatura de Dios. En ambas determinaciones conceptuales lo que hay en juego es la fijación de los elementos que configuran la dotación de una cosa dada de antemano, a la cual posteriormente, en función de

[1] Título del propio Heidegger.

tales elementos, se le atribuye un modo de ser o se le deja estar en la indiferencia de ser-real.

Por otra parte, con el concepto de «ser vivo dotado de razón»
hay que andarse con cuidado; no acierta a dar con lo decisivo del
sentido del ζῷον λόγον ἔχον. Λόγος en la filosofía científica
clásica griega (*Aristóteles*) no significa nunca «razón», sino habla,
conversación; por lo tanto, el hombre es un ente que tiene su
mundo en el modo de lo hablado [2]. Ya en la *Estoa* comienza la
trivialización del concepto, y en la especulación y teosofía hele-
nísticas aparecen el λόγος, la σοφία, la πίστις conceptualizan-
22 do hipóstasis. Los conceptos de hombre hoy en día usuales tie-
nen su origen en los dos conceptos señalados, tanto da que
arramblen con la idea de persona haciendo referencia a *Kant* y al
idealismo alemán como a la teología medieval.

§ 4. El concepto de «hombre» en la tradición bíblica

Lo que lleva a concebirse la idea de hombre en cuanto persona, concepto que asimila el griego de ζῷον λόγον ἔχον, es uno de los pasajes que se han convertido en clásicos, en varios sentidos, para la teología cristiana, *Génesis* I, 26, LXX (septuaginta): καὶ εἶπεν ὁ θεός· Ποιήσωμεν ἄνθρωπον κατ᾽ εἰκόνα ἡμετέραν καὶ καθ᾽ ὁμοίωσιν. εἰκών y ὁμόιωσις poseen un sentido casi idéntico.

(La idea de Dios, viendo al hombre; posición religiosa en cada ocasión. Ver ambos aspectos.) Véase Kuhn: ser racional sensible (natura, οὐσία) —ser «personal» (ὑποστασις, substantia), «capax alicujus veritatis de deo» et «alicujus amoris dei» [3].

La historia de la interpretación del pasaje del Génesis comienza en *Pablo*, I Cor. XI, 7: ἀνὴρ μὲν γὰρ οὐκ ὀφείλει κατακαλύπτεσθαι τὴν κεφαλήν, εἰκὼν καὶ δόξα θεοῦ ὑπάρχων.

[2] «Mejor, en el semestre de verano del 24» (apostilla posterior de Heidegger).

[3] *Die christliche Lehre von der göttlichen Gnade*, parte I, Tubinga, 1868, p. 11.

Véase II Cor. III, 18; Rom. VIII, 29: ὅτι οὓς προέγνω, καὶ προώρισεν συμμόρφους τῆς εἰκόνος τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ, εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν πρωτότοκον ἐν πολλοῖς ἀδελφοῖς.

Problema: la mujer ¿qué es?

Tatiano (alrededor del 150), Λόγος πρὸς Ἕλληνας: μόνος δὲ ὁ ἄνθρωπος εἰκὼν καὶ ὁμοίωσις τοῦ θεοῦ, λέγω δὲ ἄνθρωπον οὐχὶ τὸν ὅμοια τοῖς ζῴοις πράττοντα (no en cuanto ζῷον), ἀλλὰ τὸν πόρρω μὲν τῆς ἀνθρωπότητος πρὸς αὐτὸν δὲ τὸν θεὸν κεχωρηκότα (los más adelantados)[4].
Aquí aparecen claramente fijados los dos modos fundamentales 23
de entender el hombre.

Agustín: Et dixit Deus, Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram. Et hic animadvertenda quaedam et conjunctio, et discretio animantium. Nam eodem die factum hominem dicit, quo bestias. Sunt enim simul omnia terrena animantia; et tamen propter excellentiam rationis, secundum quam ad imaginem Dei et similitudinem efficitur homo, separatim de illo dicitur, postquam de caeteris terrenis animantibus solite conclusum est, dicendo, Et vidit Deus quia bonum est[5]. (En vez de: Et factum est y: et fecit Deus. Análogo: Faciamus – fiat.)[6]

Tomás de Aquino: de fine sive termino productionis hominis prout dicitur factus ad imaginem et similitudinem Dei[7].

Quia, sicut Damascenus dicit, lib. 2 orth. Fid., cap. 12, a princ., homo factus ad *imaginem* Dei dicitur, secundum quod per imaginem significatur *intellectuale, et arbitrio liberum, et per se potestativum,* postquam praedictum est de *exemplari,* scilicet *de Deo,* et de his quae processerunt ex divina potestate secundum ejus voluntatem, restat ut consideremus de ejus imagine, idest, *de homine:* secundum quod et ipse est suorum operum princi-

[4] *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur,* ed. por O. v. Gebhardt y A. Harnack, vol. IV, nº 1., Leipzig, 1888-1893, cap. 15 (68), p. 16, l. 13-16.

[5] *De Genesi ad litteram imperfectus liber,* Migne XXXIV, París, 1845, cap. 16, 55, p. 241.

[6] Véase *De Trinitate,* Migne XLII, París, 1841, Liber XII, cap. 7, 12, p. 1004.

[7] *Summa theologica* I (Parma), quaest. XCIII prologus.

pium, quasi liberum arbitrium habens, et suorum operum potestatem [8]. Esta frase contiene la estructura metódica interna de la obra cumbre de la teología medieval.

Zwinglio: «también el que él [el hombre] *alce la vista* a Dios y atienda a su palabra, indica claramente que según su naturaleza ha nacido algo más cerca de Dios, *se parece* algo más a él, tiene
24 *cierta aspiración* a él, de todo lo cual sin duda se deduce que está creado a *imagen* de Dios.» [9]

Calvino: His praeclaris dotibus excelluit prima hominis conditio, ut ratio, intelligentia, prudentia, iudicium non modo ad terrenae vitae gubernationem suppeterent, sed quibus *transcenderent usque ad Deum* et aeternam felicitatem [10].

De aquí parte la interpretación de la personalidad que a través del idealismo alemán llega a *Scheler* [11].

El propio *Scheler* se mueve, a la manera tradicional, entre cuestiones cuyo planteamiento se ha quedado anticuado y resulta artificial; sólo gracias a la depurada manera fenomenológica de ver y explicar es tanto más funesto [12]. Scheler pretende determinar el «lugar metafísico... dentro del todo del ser, del mundo y de Dios» [13], el «género homo». Pretende deshacerse «del atavío mítico-simbólico» de la idea y apoderarse de la cosa misma [14].

La distinción entre «homo naturalis» [15] de la ciencia natural, «unidad de características objetivas», «especie zoológica», y homo historiae, «unidad ideal, como la que figura, del "hombre", en las

[8] *Summa theologica,* prologus a II[1] (cursiva, en parte de Heidegger).

[9] *Von klarheit und gewüsse oder unbetrogliche des worts gottes.* En Werke I. Der deutschen Schriften, primera parte, Zurich, 1828, p. 58 (cursiva, de Heidegger).

[10] *Institutio* I, 15, 8 (cursiva, de Heidegger).

[11] Véase «Zur Idee des Menschen». 1ª ed. en *Abhandlungen und Aufsätze,* vol. I, Leipzig, 1915, pp. 319-367 (de aquí en adelante: Zur Idee des Menschen). 4ª ed. publicada en: *Vom Umsturz der Werte. Abhandlungen und Aufsätze,* Ges. Werke 3, Berna, 1955, pp. 173-195.

[12] Véase pp. 346, 186 (de aquí en adelante remite el primer número a la página correspondiente de la primera edición, el segundo a la de la cuarta).

[13] Loc. cit., pp. 319, 173.

[14] Loc. cit., pp. 320, 173.

[15] Loc. cit., pp. 322, 174.

ciencias del espíritu y en la filosofía»[16], no es más que una versión aligerada de la distinción kantiana entre concepto de la naturaleza y concepto inteligible. «...error antropológico»[17], visto desde la intencionalidad y la eidética. ¡Todo «desde fuera», «filosofía que trata de cosas»![18].

«Lo que el hombre sea» —¡sentido, miras, hermenéutica de 25
esta cuestión! El hombre es «la intención y el gesto de la "transcendencia" misma»[19], el que busca a Dios, «un "entre", [.] "límite"». (Animal-Dios, ambos asumidos), «un eterno "hacia fuera"»[20], la «puerta de entrada» de la gracia[21], «...la única idea de "hombre" con sentido [es] por completo un *"teo-morfismo"*, la idea de un X que es una copia viva y finita de Dios, un semejante a él, —¡una de sus infinitas siluetas recortadas sobre la gran pared del ser!»[22] Claramente: ¡puro decorado!, ¡literatura, ficción!

Casualmente Scheler hace suya la teología antigua (véase también la gnosis valentiniana: σάρξ - ψυχή - πνεῦμα, caro, anima, spiritus), pero mientras que los teólogos de antes al menos veían que estaban hablando de teología, Scheler le da la vuelta a todo, pervirtiendo de esa manera la teología y la filosofía. El método este de pasar por alto lo fáctico está aplicado con gran ingeniosidad en el libro.

§ 5. El concepto teológico y el concepto de «animal rationale»[23]

La hermenéutica tiene por objeto temático el existir propio en cada ocasión —al cual se cuestiona acerca de su carácter de ser y de la estructura fenoménica de éste; con respecto a una sistemáti-

[16] Loc. cit., pp. 323, 175.
[17] Loc. cit., pp. 321, 173 y s.
[18] *Sachphilosophie. (N. del T.)*
[19] Loc. cit., pp. 346, 186.
[20] Loc. cit., pp. 347 y s., 186.
[21] Loc. cit., pp. 348, 187.
[22] Loc. cit., pp. 349, 187.
[23] Título de Heidegger: «Añadido al § 4 (del manuscrito). Idea de facticidad y el concepto de hombre.» Este § 5 no se presentó en clase (hasta la p. 53).

ca regional universal recorta en ella un sector determinado a fin de realizar una indagación del sistema con miras a unos fines determinados.

A la hora de darle un nombre o un título a esta región del ser y para hacernos con ella hemos evitado y seguiremos evitando
26 expresiones como «existir humano» y «ser humano» u «hombre». El concepto de hombre, en cualquiera de las concepciones categoriales tradicionales, impide ver de principio aquello que hay que tener a la vista en cuanto facticidad. La cuestión de qué sea el hombre queda desvirtuada al despistarse la mirada a lo que la cuestión propiamente apunta con un objeto que le es ajeno (véase Jaspers).

Al llamar «hombre» al existente que se va a investigar se le pone ya de antemano dentro de una determinada concepción categorial, puesto que el examen se lleva a cabo siguiendo la pauta de la definición tradicional de «animal rationale». Con tal definición por pauta viene prescrita la descripción de una perspectiva determinada, sin que con ella se recuperen activamente, haciéndolos propios, los motivos originarios de tal perspectiva.

La propia definición ya está incluso desprendida del terreno de origen y de cualquier posibilidad auténtica de demostración [24], y su repercusión en la filosofía moderna (*Kant*) viene además determinada por una interpretación en la que se involucran motivos de la teología cristiana. El sentido de las ideas de humanidad, personalidad, de ser-persona sólo se entiende desde ella —como desteologización formalizadora concreta. Véase Kant, La religión dentro de los límites de la mera razón, 1793 [25].

Del planteamiento fundamental de la idea de persona en *Kant* entiende *Scheler* [26] tan poco que en el sentimiento del respeto solamente ve una «excepción particular», sin querer darse cuenta de que la misma idea suya de persona sólo se distingue de la kantiana en que es más dogmática y en que embarulla aún

[24] Véase Aristóteles, *Etica a Nicómaco* A 6.
[25] En *Sämmtliche Werke*, ed. por G. Hartenstein, Leipzig, 1868, vol. VI. p. 120.
[26] «Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik», en *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* 2 (1916), p. 266.

más las fronteras entre la teología y la filosofía, es decir, en que pervierte la teología y perjudica a la filosofía, comprometiendo sus posibilidades concretas de cuestionar críticamente.

Scheler[27], definiendo al hombre en cuanto «intención y gesto de la "transcendencia" misma» o como «el que busca a Dios», no se distingue fundamentalmente del «tener respeto para con...» de *Kant*, que es el estar abierto al deber, el modo de ocurrencia de la ley. *27*

Hasta qué punto lleva *Scheler* la confusión en estos planteamientos fundamentales lo indica, entre otras cosas, el hecho de que su idea de persona coincida justamente, hasta literalmente, con la formulación que los reformadores, en oposición al Aristóteles trivializado de la escolástica, contribuyeron a crear; véase *Zwinglio*, *Calvino*. Y al hacerlo se olvida, además, de que allí, en la teología, hay que distinguir de principio entre varios status o modos de ser del hombre (status integritatis, status corruptionis, status gratiae, status gloriae), que no pueden intercambiarse a discreción.

Cuando *Scheler* dice: «Fue *Lutero* el primero [que] lo definió [al hombre] expresamente como "caro" (carne)»[28], hay que hacer notar que *Scheler* confunde aquí a *Lutero* con el profeta *Isaías* (40, 6). Véase *Lutero:* Porro caro significat totum hominem, cum ratione et omnibus naturalibus donis[29]. Esto en status corruptionis, el cual, sin embargo, está antes totalmente determinado; propios de él son ignorantia Dei, securitas, incredulitas, odium erga Deum; una relación con Dios ciertamente negativa, de enfrentamiento a Dios. *¡Eso* en cuanto tal es *constitutivo!*

La perspectiva que se tiene del hombre según la pauta de la definición de «animal rationale» hace que se le vea dentro del ámbito de los entes que junto con él existen en el modo de lo viviente (plantas, animales), y en particular como el ente que posee

[27] *Zur Idee des Menschen*, pp. 346, 186.
[28] Loc. cit., pp. 325, 176 (cursiva de Heidegger).
[29] En *Esaiam Prophetam Scholia praelectionibus collecta, multis in locis non parva accessione aucta* (1534), cap. 40 de la WW (ed. de Erlangen), *Exegetica opera latina* XXII, ed. de H. Schmidt, Erlangen y Francfort, 1860, p. 318.

lenguaje (λόγον ἔχον), que aborda a su mundo para hablarle, y que habla de él; su mundo, el cual en principio está aquí en el trato de la πρᾶξις, del *cuidarse de cosas*[30] en sentido amplio. La definición posterior de «animal rationale», entendida solamente en un sentido literal indiferente, «ser vivo o animal racional», encubre el terreno intuitivo en el que se originó esa determinación del ser hombre.

Esta definición con carácter de tesis o de proposición llegará, sin embargo, a ser dentro del modo de entenderse la propia conciencia cristiana de la existencia el fundamento jamás cuestionado para la determinación teológica de la idea de hombre, de la cual se formaría la idea de persona (racional = capaz de conocer). La determinación teológica sólo puede ratificarse conforme a su principio de conocimiento, es decir, retornando a la revelación, principalmente a la Escritura. Allí la pauta la marca Génesis, I, 26: καὶ εἶπεν ὁ θεός· Ποιήσωμεν ἄνθρωπον κατ' εἰκόνα ἡμετέραν καὶ καθ' ὁμοίωσιν. Según la fe está predeterminado que ser hombre es haber sido creado por Dios a su imagen y semejanza. Dejando de lado el que la definición griega haya sido trivializada y tomada desde fuera, la determinación de la esencia del ser hombre depende de la idea directriz de Dios que ahí se ponga.

Es más: para la fe el hombre es tal como aparece y está ahora, un hombre «caído», o redimido y renovado por Cristo. Estar caído, estar en pecado es un estado que no proviene de Dios, sino al cual el propio hombre se ha llevado a sí mismo; así pues, como criatura de *Dios*, debe ser el hombre en algún momento bueno (bonum), pero en ese ser así se da también de consuno la posibilidad de la caída. La posición en el propio estado actual viene motivada por la experiencia originaria ocasional del estar en pecado, la cual a su vez tiene que ver con la originariedad o no originariedad de la relación con Dios.

Este espacio cerrado de experiencias es el terreno en que se asienta la antropología teológico-cristiana, y sobre el cual permanece cuando ocasionalmente se transforma.

[30] *Besorgen:* véase nota 4 de la pág. 110. *(N. del T.)*

En la idea de ser persona de la filosofía moderna esa relación con Dios constitutiva del ser del hombre queda neutralizada al convertirse en conciencia de las normas y los valores en cuanto 29
tal. «Yoidad» de tal acto fundamental originario, centro de actos (ἀρχή).

Si para practicar una reflexión filosófica radical sobre el ser del hombre hay que mantener absolutamente al margen toda determinación fundamental teológica de carácter dogmático (no sólo eso, sino que es una tarea ontológica positiva el impedir tal planteamiento, puesto que éste tiene ya una respuesta), habrá que prescindir de orientarse por idea determinada alguna de lo que es ser hombre, sea de modo expreso, sea encubierta, *tácitamente*.

El concepto de facticidad: nuestro *existir propio* en cada ocasión, no encierra en principio en la determinación de «propio», «apropiación», «apropiado» nada en sí de la idea de «yo», persona, yoidad, centro de actos. ¡Ni siquiera el concepto de [sí]-mismo [31], cuando se use aquí, tendrá origen en la «yoidad»! (Véase intencionalidad y su ἀρχή).

§ 6. Facticidad: el existir en su ocasionalidad. La actualidad [32]

El tema de la investigación es la facticidad, esto es, el existir propio cuestionado acerca de su carácter de ser. Todo radica en no fallar ya de antemano —lo que significaría: de manera definitiva— en el planteamiento primero de la explicación hermenéutica del «objeto». Se trata de atenerse a la indicación acerca del posible cumplimiento del concepto de facticidad, dada de consuno en el propio concepto. El existir propio es lo que es precisamente y sólo en su *«aquí» ocasional.*

[31] Se traduce aquí *Selbst,* que en alemán, nominalizado, puede prescindir de acompañar a «sí», «uno» o cualquier otro pronombre o nombre. *(N. del T.)*

[32] Título de Heidegger: «Hermenéutica de la situación».

Una determinación de la ocasionalidad es la *actualidad*[33], el estar-siempre, el demorarse-siempre en el presente, siempre el propio. (El existir histórico, su presente. Ser en el mundo, ser vivido por el mundo; cotidianidad-presente.)

El planteamiento de la interpretación se ve remitido por el propio objeto temático a la «actualidad» concreta. Esta remisión es algo que no sólo no hay que atenuar, sino que de ella, de la
30 originariedad con que se enganche la remisión y se la siga hasta el final, depende la posibilidad de tomar la facticidad en las manos. Deben ponerse a la vista en lo ya-interpretado y público de la actualidad determinadas categorías del existir, para las cuales se trata de estar despierto. Ontológicamente la actualidad supone: el *presente del ahora*[34], el uno, el estar con los demás, con los otros; «nuestro tiempo».

La remisión queda reducida y convertida en un *malentendido* fundamental de dos maneras. 1) Por un lado, cuando verdaderamente se pretende seguirla y lo que se hace para tomar hermenéuticamente en las manos la actualidad es *reflejar* lo que se suelen llamar las «tendencias más interesantes» del presente a modo de pasatiempo detallado e interminable. 2) Por otro, cuando se interpreta la remisión al existir propio de cada ocasión como señal de obligatorias *cavilaciones* profundas e infructuosas, a más de vacías, de un yo aislado y ensimismado. En ambos casos, curiosidad por el mundo, sea por la cultura, sea por el mundo propio, de uno mismo[35].

Lo que interesa es una explicación hermenéutica, no un informe mundano acerca de lo que «pasa». «Actualidad» —en nuestros días— supone cotidianidad, supone desvanecerse, quedar absorbido en el mundo, hablar desde él, cuidarse de cosas. Esas dos posibilidades de plantear mal desde el principio el análisis no son contingentes, sino que residen siempre en la andadura mis-

[33] *das Heute,* que vendría también a decir «el hoy». *(N. del T.)*

[34] *Gegenwart des Zunächst:* es lo que se dice «en este momento», «ahora mismo»; parece tener un carácter más coloquial, más vivo que el más filosófico *jetzt. (N. del T.)*

[35] Con «mundo propio, de uno mismo» se traduce *Selbstwelt. (N. del T.)*

ma aun de la verdadera vía. La realización cabal de la hermenéutica implica una lucha constante con la eventualidad de deslizarse hacia cualquiera de ambos lados.

Un estímulo considerable para el tipo de explicación que aquí se propone proviene del trabajo de *Kierkegaard*. No obstante, como él se lo puso demasiado fácil, los presupuestos, el planteamiento, el modo de realización y el objetivo son radicalmente diferentes. En el fondo para él lo único cuestionable era la propia reflexión que él practicaba. Era teólogo y se mantenía dentro de la fe, fundamentalmente fuera de la filosofía. Hoy en día la situación es otra.

Así pues, lo decisivo es tomar la actualidad en el planteamiento del análisis de tal manera que resulte ya visible en él algo así como un *carácter de ser*. Pues es ese carácter de ser el que hay que *31*
lograr aclarar y el que en cuanto tal hay que transponer en el dominio fenoménico de la facticidad. Sólo entonces podrá plantearse la cuestión obvia de si con el carácter de ser asumido en el planteamiento se ha acertado o no en la «actualidad».

La «actualidad» en cuanto modo de la facticidad podrá determinarse en su carácter ontológico sólo cuando se haya hecho visible de modo explícito el fenómeno fundamental de la facticidad: *«la temporalidad»* (que no es una categoría, sino un existenciario).

Por el momento, y aunque sea anticipando, digamos al respecto que el existir tiene su *publicidad*[36] y su vista. El existir se mueve (fenómeno fundamental) en un modo determinado de hablar de sí mismo, al que técnicamente llamaremos *hablilla*[37]. Este hablar «de» sí mismo es el modo normal y público como el existir se toma y se conserva a sí mismo. En el hablilla reside una precomprensión determinada, que el existir tendrá de sí mismo:

[36] *Öffentlichkeit*, es decir, «lo que de público tiene»; en ese sentido «publicidad». *(N. del T.)*

[37] «Hablilla», en el sentido estricto de «cosa que se dice *sin fundamento*», simplemente porque *se* dice. Desde el punto de vista morfológico, *das Gerede* sería también «lo que ya se ha dicho antes», «lo ya-hablado»; de ahí, por cierto, el que vuelva a decirse. *(N. del T.)*

el *«en cuanto qué»* según el cual el existir se aborda y se habla a «sí». Esta hablilla es, por lo tanto, el cómo en que una determinada *interpretación ya-hecha*[38] de sí mismo está a disposición del existir mismo. Lo ya-interpretado mismo no es algo que se le añadiera al existir, algo que se le endosara, se le adhiriera por fuera, sino algo a lo que el propio existir llega por sí mismo, desde lo cual vive, por lo cual es *vivido* (un cómo de su ser)[39].

Otra característica más de lo ya-interpretado de la actualidad es que se experimenta de modo justamente no expreso, no actual; es un cómo del existir por el cual todo es vivido. Precisamente porque constituye la publicidad y, en cuanto tal, la *normalidad*, que está ahí y que cualquiera puede entender fácilmente, nada de lo que pasa se le escapa. El hablilla habla de todo con una peculiar falta de sensibilidad para con las diferencias. En cuanto tal normalidad, el «ahora» seguro, ahora en cuanto lo de siempre, la publicidad es el modo de ser del *«uno»*: uno dice, uno oye, uno cuenta, uno supone, uno espera, uno está a favor
32 de que...[40] El hablilla no es de nadie, nadie se responsabiliza de haberla dicho.

Incluso se escriben libros de oídas. Ese «uno» es *el* nadie que como un fantasma anda en el existir fáctico, un cómo de la fatalidad específica de la facticidad, fatalidad a la que todo vivir fáctico paga su tributo.

Lo ya-interpretado delimita de modo difuso el ámbito desde el cual el existir mismo plantea cuestiones y exigencias. Lo ya-interpretado es lo que da al «aquí» del estar-aquí fáctico el carácter de un estar orientado, lo que delimita concretamente su posible modo de ver y el alcance de su vista. El existir habla de sí mismo, se ve a sí mismo de tal y tal modo, y, sin embargo, eso es sólo una *máscara* con que el existir se cubre para no espantarse de sí

[38] A pesar de lo diferente de la formulación se está virtiendo lo que habitualmente llamamos «lo ya-interpretado», *Ausgelegtheit. (N. del T.)*

[39] Tachado por Heidegger con la apostilla de «demasiado pronto».

[40] Si bien lo normal sería decir estas oraciones impersonales con «se», ya que traducimos *man* por «uno» (véase nota 34 de la p. 36), para conservar la concordancia nos vemos obligados a verterlo de este modo. *(N. del T.)*

mismo. Prevención «de» la angustia. Lo que se da a la vista es la máscara con la que el existir fáctico puede encontrarse consigo mismo, la máscara con la cual aparece ante sí como si «fuera»; con esa máscara de lo ya-interpretado público se presenta el existir como *actividad suma* (esto es, del negocio)[41].

Un ejemplo: *Vincent van Gogh* escribe a su hermano en la época crítica en que andaba a la busca de una existencia propia: «Prefiero morir de muerte natural a que se me prepare para ello en la universidad,...»[42] Y esto no lo decimos aquí para contribuir a sancionar aún más las lamentaciones, por doquier audibles, acerca de las insuficiencias de las ciencias actuales. Lo que aquí se pregunta es: ¿y qué sucedió? Trabajó, se dejó como quien dice la piel en sus cuadros, y en el habérselas con el existir se volvió loco.

Actualmente: la situación de las ciencias y de la universidad es aún más dudosa. ¿Qué sucede? Nada. Se escriben panfletos sobre la crisis de las ciencias, sobre la profesión de la ciencia. Uno le dice al otro que se dice, por lo que se oye, que las ciencias están
acabadas. Actualmente ya hay incluso literatura propia sobre la 33
cuestión de cómo debiera ser. Aparte de eso, no sucede nada.

Un exponente de lo ya-interpretado de la actualidad es, por ejemplo, la *conciencia de formación* de una época, *el hablilla del espíritu normal y público*; actualmente: «espiritualidad» moderna. Esto vive de determinados modos del interpretar. En cuanto tales destacaremos en lo que sigue: 1) la conciencia histórica (conciencia cultural); 2) la conciencia filosófica.

[41] *Betrieb:* a más de «negocio», significa «ajetreo, actividad»; de ahí la apostilla. *(N. del T.)*

[42] Carta del 15 de octubre de 1879. En V. van Gogh, *Briefe an seinen Bruder,* recopiladas por J. van Gogh-Bonger, traducidas al alemán por L. Klein-Diepold. Vol. I, Berlín, 1914, p. 157.

CAPÍTULO 3

LO YA-INTERPRETADO ACTUALMENTE DE LA ACTUALIDAD

El ahora público de lo ya-interpretado de la actualidad hay que agarrarlo [1] de tal modo que, mediante una interpretación en retroceso que parta de este planteamiento, sea posible llegar a tener entre manos cierto *carácter de ser* de la facticidad. El carácter de ser así asumido habrá que convertirlo luego en concepto [2], es decir, aclararlo en cuanto existenciario, para así configurar un primer acceso ontológico a la facticidad [3]. *35*

Vamos a rastrear lo ya-interpretado de la actualidad siguiendo dos líneas de interpretación, a las que podemos llamar: 1) la conciencia histórica en la actualidad, 2) la filosofía en la actualidad.

[1] Es decir, «captarlo, aprehenderlo», en el doble sentido físico e intelectivo que tiene *fassen*. *(N. del T.)*

[2] Sigue jugando aquí el original con el doble sentido señalado en la nota anterior, acentuándose, si cabe, la materialidad con el uso repetido del radical *-griff*, derivado de *greifen*, «echar mano a...». Así, «llegar a tener entre manos» traduce *in den Griff zu bekommen*, es decir, «saber manejarse con ello»; «asumido», *ergriffen*, que es también «captar» y «asimilar»; «convertir en concepto», *zu Begriff zu bringen*. *(N. del T.)*

[3] «De contenido adecuado, pero metódicamente totalmente inadecuado, por ser demasiado complicado y carecer de perspectiva positiva.» Nota de Heidegger a este párrafo.

Dominando la línea de interpretación se encuentra el *cómo* hermenéutico. (No actitudes ni tipificación de maneras de pensar, para hacer ver todo lo que hay; nada de psicología de la filosofía. Más bien, para hacer ver cómo *está* en ellas nuestro existir, nuestro existir actual, concretamente *según modos de su ser*, categorialmente, y cómo «se atienen» al existir, y si esta tendencia interpretativa pone o no el existir a la vista; en general, y qué ontología.)

§ 7. Lo ya-interpretado de la actualidad en la conciencia histórica

La elección de la conciencia histórica en cuanto exponente de lo ya-interpretado de la actualidad viene sostenida por la siguiente consideración: el modo como una época (la actualidad de cada momento) ve y aborda el pasado (el propio existir pasado o cualquier otro), lo guarda o renuncia a él, es la señal de cómo se rela-
36 ciona el presente consigo mismo, de cómo en cuanto existir, en cuanto estar-aquí *está* en su «aquí». Tal consideración no es más que una formulación determinada de uno de los caracteres fundamentales de la facticidad, su temporalidad.

La pauta de la relación de nuestra actualidad para con el pasado es algo que se puede verificar en las *ciencias históricas del espíritu*, las cuales se presentan a sí mismas como medio en que la experiencia histórica de la vida pasada se hace accesible, y estipulan, además, cómo debe objetivarse de manera científico-teórica el pasado. El pasado histórico lo caracterizan en su apariencia, una apariencia de concepción bien determinada, y lo presentan como si en determinados aspectos estuviera grabado en la «conciencia de la formación» (un cómo de lo ya-interpretado público) y constituyera un patrimonio disponible. El pasado, el vivir pasado pasan a ser dominio objetivo de la ciencia.

En estas ciencias, y de antemano, *¿en cuanto qué* se considera el existir pasado? ¿Con qué carácter de objeto se presenta [4] el

[4] *ist da:* literalmente, «está ahí, [es decir:] aquí». *(N. del T.)*

existir para las ciencias? En los diversos estudios y análisis concretos suelen ser el arte, la literatura, la religión, las costumbres, la sociedad, la ciencia y la economía las que por anticipado valen para la caracterización decisiva, al aparecer en cuanto «expresión» —objetivaciones de lo subjetivo— de una vida cultural (*alma cultural*) que puja por tomar forma en ellas[5].

La uniformidad por doquier dominante con que esa vida logra dar expresión a la cultura, y en la que se mantiene y envejece, es lo que se suele llamar el *estilo* particular de dicha cultura. El que no se siga preguntando, esta vez acerca del carácter de ser de aquello de lo que las creaciones culturales son expresión, nos hace ver cómo el interés por entender tiene por objeto las formas de expresión en cuanto tales, en el cómo de su ser expresión. La última y única determinación del ser es: la cultura es un *organismo*, vida autónoma (desarrollo, florecimiento, muerte).

Spengler[6] nos ha proporcionado una expresión consecuente y 37
suprema de este modo de ver el pasado. La estéril agitación de la filosofía y de las disciplinas científicas está hace tiempo aplacada. Entretanto de lo que, de manera subrepticia, se trata es de «sacar provecho» de cualquier sitio —incluso en el caso de la teología—. Ciertamente, *Nietzsche*, *Dilthey*, *Bergson* y la escuela vienesa de historia del arte *(Karl Lamprecht)* nos habían dejado un trabajo ya iniciado. Lo decisivo, no obstante, es que de hecho *Spengler* cambia de lugar todo lo que en aquéllos, aunque fuera de modo inseguro y tímido, apuntaba a término. Antes de él nadie había tenido el valor de hacer efectiva sin miramientos determinada posibilidad situada en el origen y desarrollo de la conciencia histórica moderna.

No se puede hacer caso omiso del «nuevo» paso. Todo lo insatisfactorio, mediocre y superficial de los principios y de las maneras conceptuales no deben impedirnos ver lo que hay allí de pura constatación. Una capacidad de influencia que supera a la

[5] «Todo ello demasiado psicológico; mejor poner también a la vista los modos del ser temporal, del ser-en y la ontología dominante.» Nota de Heidegger a este párrafo.
[6] *Der Untergang des Abendlandes. Umrisse einer Morphologie der Weltgeschichte*, vol. I: *Gestalt und Wirklichkeit*, Munich, 1920.

filosofía de los catedráticos, clamorosa miseria de una ostentación vacía. Spengler ha intuido lo que está sucediendo. Los demás actúan como si todo estuviera en perfecto orden.

La siguiente cuestión es: ¿de qué modo podrá ser tal pasado, objetivado en cuanto expresión y creación de formas, tema de un conocer teórico (ciencia); y de cuál? Una cultura (multiplicidad de tales culturas), en cuanto organismo cerrado con vida propia, sólo depende de sí misma. En esa multiplicidad de culturas que se aglomeran en la tradición con una interpretación determinada quedan todas y cada una de ellas *niveladas* en su carácter de ser en función de las demás (como plantas). Ningún existir pasado tiene por lo que hace al ser primacía alguna sobre los demás. Como se haga con una, así deben actualizarse todas las demás culturas.

Dados los citados caracteres de objeto y de ser del pasado, la *universalidad* de la observación practicada por la historia viene
38 necesariamente dada. Lo que es en el propio objeto no se encuentra la más mínima razón para cincunscribir la mirada y limitarse a investigar una sola cultura. A consecuencia de ello se extiende de tal manera el campo objetivo de interés para la historia que acaba por observarse el «devenir de *toda* la humanidad» [7].

Dados el tipo de ser y de objeto del pasado así objetivado, ¿qué forma de aprehensión y de explicación teóricas, qué desarrollo conceptual resultan de ellos?

No es, ni mucho menos, casualidad que hoy en día entre las ciencias del espíritu sea la *historia del arte* la que está más desarrollada y la que las demás ciencias, en la medida de lo posible, tratan de imitar.

Aquello a que atiende el mirar, en que tiene puesta la vista, punto de vista en que toda cultura está situada, es en cada ocasión el cómo del ser-expresión de sus creaciones; lo que en él se busca es su *estilo,* es decir, se reducen sus formas de expresión a una forma fundamental de «almas y humanidad». (Uniformidad de ese ser-así; ¿qué significa?) Las explicaciones teóricas del pasa-

[7] Op. cit., p. 218.

do lo que hacen es destacar el carácter de forma de las formas —es *morfología*.

Debido al planteamiento ontológico señalado aparece una multiplicidad de culturas ónticamente niveladas, lo que significa que para adecuarse a ese conjunto objetivo hay que mantenerse en la observación morfológica. Lo que se busca en la multiplicidad misma es lo que ésta tenga de forma; en la multiplicidad es su carácter de forma lo que hay que hacer accesible. Se trata de acercar una cultura a otra en lo que tengan de forma. Surge así el método de la *comparación universal de formas;* entran en juego las categorías de relación de la homología, la analogía, la contemporaneidad, el paralelismo.

El todo del pasado histórico explicado de ese modo se plasma en un conjunto estanco de formas (o puede plasmarse; la *plasmación,* que se domina de una mirada, es ciertamente constante). Se puede comprender por medio de tablas y secciones en las que se fijan, ordenadas, las diversas líneas de comparación. *39*

La elección anticipada y decisiva del carácter de objeto del pasado, el considerarlo forma de expresión y estilo uniforme de culturas en cada caso autónomas da origen, tanto por causa del modo de ver el campo objetivo como por la posición de acceso a él, a un determinado modo de explicación histórica: la *clasificación por comparación de formas.* (Clasificar – captar las formas. 1) Clasificación, 2) clasificación, y más precisamente: idea de cultura en general; consecuencia; polo opuesto.)

Spengler propone de modo general el consiguiente programa: «Se me presenta una manera hasta ahora nunca vista —específica de occidente— de investigar la historia, dicho sea en el sentido más elevado, una manera que para el alma antigua y cualquier otra debió resultar desconocida. Una fisionomía completa de la existencia toda, una morfología del devenir de *toda* la humanidad que alcance en su recorrido hasta la idea más elevada y última; el cometido de penetrar en el sentimiento del mundo, no sólo en el de la propia alma sino en el de *todas* las almas en las que se han manifestado hasta ahora grandes posibilidades cuya materialización en el ámbito de lo real son las culturas individua-

les. Este aspecto filosófico, en el que la matemática analítica, la música contrapuntística, la pintura perspectivista nos han educado y nos dan derecho a emplear, ese aspecto filosófico presupone, más allá del talento del sistemático..., mucho más allá, el ojo del artista, en particular, el de un artista que sienta el mundo sensible y palpable en torno a sí descomponerse perfectamente en una infinidad abismal de relaciones misteriosas. Así sintió *Dante*, así *Goethe*.»[8]

(Aplicación posterior en la historia ordinaria. Historia de la religión y otras. Por medio de rodeos y sin ninguna relación con ello, se ha hecho lo mismo e intentado convencer.)

§ 8. Lo ya-interpretado de la actualidad en la filosofía actual

40 El segundo exponente de lo *ya-interpretado de la actualidad* se encuentra preservado en la *filosofía* actual. El anticipar ésta en cuanto modo de interpretación del existir fáctico se basa en determinado carácter formal de la filosofía tradicional. Dicho sea con cierta generalidad vacía, se puede caracterizar su tendencia típica como sigue: se plantea —dicha filosofía tradicional— el cometido de determinar según principios últimos el *todo de lo ente* en sus diversas regiones y a la par la conciencia ocasional de ello, y ambas cosas constituyendo una unidad globalizadora.

En el círculo del campo temático formalmente así determinado debe caer también el existir de la vida. Las disciplinas filosóficas tradicionales de la ética, la filosofía de la historia, la psicología llevan siempre de algún modo «la conversación» a ello. El cuestionar «con la vista puesta en ello» está siempre ahí de manera tácita, más o menos preservado en los principios. En los planteamientos tradicionales de estas disciplinas el vivir humano es en algún sentido, de modo más o menos expreso, parte integrante de aquello que es cuestión. En tal filosofía deberá, por tanto, poder interpretarse hermenéuticamente *en cuanto qué* compren-

[8] Ibid., pp. 218 y s. (La cursiva es en parte de Heidegger.)

día de antemano dicha filosofía semejante existir de la vida, cómo anda en ella «el hablilla» al respecto, esto es, cómo es en ella lo que se dice, en cuanto modo de hablar concreto de una época, sobre sí misma, sobre su existir.

Lo único que aquí importa es hacer esta indagación hermenéutica. No se trata, por lo tanto, de discutir dicha filosofía ni tampoco de refutarla. Dar una imagen detallada de sus «corrientes» es algo que no sólo carece de importancia, sino que, además, nos desviaría de la cuestión única, a saber: ¿con vistas principalmente a qué ha sido fijado el campo de objetos de la filosofía?

Lo universal, el *todo* único *de lo ente*, que lo engloba todo y reduce todo a unidad —ese es el tema. Dado que aparece una multiplicidad de regiones del ser, de capas y de niveles de ser, surge en consonancia con ella el cometido de crear una sistemática que la
envuelva, lo que conlleva una doble tarea: en primer lugar, esbo- 41
zar una estructura que sirva de marco, esto es, las líneas fundamentales de la *trama de clasificación*; luego, asignar[9] a los entes concretos su lugar correspondiente en los apartados del sistema.

En ese modo de observar el todo de lo ente disfrutan de un carácter señalado las relaciones de orden como tales, las posiciones jerárquicas como tales, el tener asignado un grado como tal, el ser siempre distinto de... y con ello otra vez igual que... como tal. Lo *relacional* en cuanto tal es lo que se antepone y acaba convirtiéndose en lo verdaderamente objetivo. Al ser lo que prevalece, lo que domina en todo, constituye el ser verdadero. Lo que procura orden es lo verdaderamente inalterable en sí mismo, lo que está libre de la variabilidad de lo subsumido en él, el *en-sí supratemporal*, ser, valer, valor, permanecer (frente a la «realidad sensible»).

Esta trama de ser o de validez se considera unas veces absolutamente independiente, vigente por sí misma en definitiva; otras, por el contrario, se parte de que es lo pensado *y* el pensar de un espíritu absoluto —esto último, sea nuevamente en el sentido de *Hegel*, sea en el sentido *agustiniano-neoplatónico.*

[9] Nota de Heidegger: «demasiado pronto».

Estas diferencias no son de especial importancia por lo que hace al carácter de objeto y al carácter ontológico de lo visto en el aspecto principal y por lo que hace al *cómo* del mirar, especialmente cuando permanecen indeterminadas. Lo mismo cabe decir también de la siguiente diferencia: las tramas de clasificación son unas veces, siguiendo un planteamiento platonizante, unidimensionalmente estáticas y planas, otras, dialécticas. Ahora bien, justamente para ser ella misma posible, la *dialéctica* exige ver el todo de lo ente de una manera determinada de antemano, esto es, que se pueda encerrar en un orden. Su asunto más propio, la constante unificación, del suspender-y-reservar y el hacerse cargo del conjunto y el volver a arrancarse de ahí, vive a costa de ese planteamiento de un orden posible.

La persistencia, por razones bien determinadas, de la dialéctica se hace patente del modo más nítido en el caso de
42 *Kierkegaard*. En un sentido verdaderamente filosófico, *Kierkegaard* no llegó a desprenderse de *Hegel*. Su posterior adhesión a *Trendelenburg* es sólo la prueba agravante de lo poco radical que era en filosofía. No se dio cuenta de que *Trendelenburg* veía a *Aristóteles* con los lentes de *Hegel*. El supuesto descubrimiento de la paradoja en el Nuevo Testamento y en el cristianismo no es más que hegelianismo negativo. Lo que él, sin embargo, quería (fenoménicamente) es otra cosa. Cuando hoy en día se intenta poner en relación la verdadera tendencia fundamental de la fenomenología con la dialéctica es algo así como si se quisieran juntar fuego y agua.

En vez de seguir caracterizando la filosofía actual podemos dejar que sea ella misma la que se explique: «Todos nosotros —Rickert, los fenomenólogos, la línea que parte de Dilthey— coincidimos en la gran lucha por lo *atemporal en lo histórico* o *sobre* lo *histórico*, por el *reino del sentido* y su expresión histórica en el devenir de una cultura concreta, por una *teoría de los valores* que conduzca más allá de lo meramente subjetivo a lo objetivo y válido.» [10]

[10] E. Spranger, «Rickerts System», en *Logos* 12 (1923-24), p. 198. [La cursiva es en parte de Heidegger.]

La verdadera tendencia de Dilthey no es la que ahí se especifica; y en cuanto a lo de los fenomenólogos, ruego que se me excluya.

Obviamente, lo de «ir a lo objetivo» acaba siendo un «abandonar lo meramente subjetivo». Esta filosofía, que podría calificarse de «platonismo de los bárbaros» [11], se sabe en una posición segura frente a la conciencia histórica y a lo histórico mismo. La permanencia en esa posición la estigmatiza de historicismo, por razón del lugar que ocupa. En consecuencia, es el exponente de lo ya-interpretado (filosofía) que se halla con respecto al otro (la conciencia histórica) en una situación de oposición dominante. Esta tensión es *el* problema público de lo ya-interpretado de la actualidad: «Todos nosotros...».

Sintomático de este afán por lo objetivo es el alejamiento de las reflexiones de la teoría del conocimiento y de la ciencia; el gesto ufano, hoy en día usual, de los filósofos de la historia: metafísica objetiva. Un indicio infalible de que se está en esa senda es dónde y cómo se toma consejo de la historia de la filosofía. Los modelos son *Aristóteles*, en la interpretación tradicional, *Leibniz* y *Hegel*. La línea interpretativa de la filosofía en la actualidad se apoya en el planteamiento de una trama de ser universal, determinable por medio de un *orden universal* que le sea conforme. Veíamos que, en correspondencia con esto, la actuación fundamental de la conciencia histórica era igualmente una clasificación u ordenación realizada por medio de la comparación de formas. *43*

(¿Qué ser figura aquí en el haber previo? Estar presente, ser actual, cambio, transformación actual de la cultura. Haber previo, conceptuación previa: determinar = poner al alcance de la vista.)

[11] Véase Platón, *República* VI 511 b, c., Oxford (Burnet), 1906.

§ 9. Suplemento «dialéctica» [12] *y fenomenología*

La tendencia de la filosofía actual la calificábamos de «platonismo de los bárbaros»; «de los bárbaros», porque le falta el verdadero suelo nutricio de Platón. Por lo que hace a la manera de cuestionar, de dar forma al planteamiento, y a la pretensión de conocimiento, la situación originaria hace mucho que desapareció y no hay modo de volver a recuperarla; en la especulación contemporánea se han introducido motivos heterogéneos, motivos de los que, además, ni siquiera se ha comprobado su origen. Con respecto a lo que aquí nos ocupa, una cita característica: Platón, *República* VI 511 b, c [13]. Allí se puede ver lo que es decisivo en el planteamiento del objeto de la filosofía.

La dialéctica en cuanto oposición frente al poner estático lo uno junto a lo otro (por ejemplo, de la fenomenología) nace de la misma fuente de errores que aquello a lo cual pretende poner remedio. La dialéctica acaba por construir una trama allí donde no hay ninguna, es decir, le falta la fundamental mirada radical
44 al *objeto de la filosofía*, del cual surge precisamente el cómo de lo entendido en su «unidad». Lo que procura unidad no es la ordenación, el encuadramiento exterior y el «carácter de proceso» regido por un orden, sino el cómo del entender ocasional que siempre tiene su orientación decisiva. Todas las categorías *son* en cuanto tales, no por su relación unas con otras, existenciarios.

Veamos unas ideas elementales acerca de la dialéctica, ideas que afectan al entendimiento de la fenomenología. No se puede llegar aquí a una decisión formalista que resultara de importancia, así como tampoco se puede hablar de la cuestión de la relación entre ambas, a no ser que lo exija la investigación concreta. Los programas del método, cuando son vacíos, no hacen más que arruinar la ciencia.

La dialéctica se atribuye cierta superioridad con respecto a la fenomenología en dos aspectos entre sí relacionados, aspectos

[12] Título de Heidegger.
[13] Véase más arriba, p. 63 nota 11.

que atañen ambos a la dignidad del conocimiento que se pretende.

1. La dialéctica ve en la fenomenología el nivel de la más cercana inmediatez en la aprehensión. Lo único que puede hacer es que *algo* nos sea conocido [14], pero lo que es *el* conocer le está vedado; es decir, no alcanza la inmediatez superior, o sea, la inmediatez mediada. En todo caso, llega a determinar en un primer grado el espíritu *manifiesto*, resultándole, sin embargo, inaccesible el espíritu que verdaderamente es, el que se sabe a sí mismo.

2. Además: más allá de esa posibilidad de conocimiento verdadero y superior, sólo a la dialéctica le es dado penetrar, si no del todo, ciertamente, sí más, en lo irracional; lo irracional, a lo que también se llama lo transcendente y metafísico.

Es cierto que la fenomenología está en el nivel del conocimiento inmediato —si se la considera desde la dialéctica. La cuestión, sin embargo, es si se puede llegar así a entender de modo originario lo que es la fenomenología. Se presupone ya la dialéctica. A esas alturas del cuestionamiento no se puede decidir nada.

Por lo demás, hay que decir que de hecho reside en la feno- 45
menología una *restricción* del conocimiento, o la posibilidad de ello, de la que ciertamente no siempre, acaso en la actualidad no, se echa mano. La cuestión, no obstante, está en si esa restricción es o no, con vistas a la tarea fundamental de la filosofía, una carencia, una desventaja con respecto a todo penetrar, ascender y seguir progresando, que se suponen de rango superior.

Pero también hay que preguntar: ¿qué significa irracional? Eso es algo que, por supuesto, sólo se puede determinar en función de una idea de racionalidad. ¿De dónde sale ésta? Y

[14] Se trata aquí de reproducir la distinción hecha en el original entre dos expresiones cercanas como son *bekannt machen* y *erkennen*, «dar a conocer, informar» y «conocer» en sentido estricto. *(N. del T.)*

aun admitida esa pareja funesta de conceptos (forma – contenido; finito – infinito): si la racionalidad y, en consecuencia, la irracionalidad de, por ejemplo, lo estético fuera algo totalmente diferente de la de, digamos, lo religioso, es decir, si «racional» se limita en su uso fundamental a algo absolutamente desprovisto de contenido, ¿qué se consigue con esa racionalidad?

¿Se puede determinar de modo negativo, en cuanto irracional, lo que es el objeto temático? Cuando se hace un planteamiento así es que uno no se entiende a sí mismo; no se da cuenta de que toda dialéctica pierde precisamente su sentido desde el momento en que para ella lo decisivo no es cierta mirada fundamental al *asunto*, una racionalidad fundamental que pruebe constantemente su eficacia en ese mirar al asunto del cual surge, y no en la dialéctica en cuanto tal.

El posible énfasis en la riqueza de fenómenos de la vida a que un sistema dialéctico logra dar cabida contribuye tan poco, por ejemplo, a hacer que el verdadero carácter de ser de la actuación dialéctica llegue a determinarse de otro modo, que, justamente al contrario, dicho carácter de ser, puesto frente a la vida que se toma por objeto, resulta de modo aún más patente una «tendencia errónea».

Toda dialéctica vive realmente siempre de lo ajeno. Un ejemplo palmario: la lógica de *Hegel.* No es sólo que ya en un examen rápido salte a la vista que no se trata más que de una simple reelaboración de la lógica tradicional; él mismo lo subraya expresamente: «ese material adquirido», *Platón*, *Aristóteles*, «es un modelo sumamente importante, más: una condición necesaria [y] un
46 presupuesto que tenemos que reconocer agradecidos» [15]. (A esto hay que añadir: ¿de qué interpretación había sacado Hegel ese material?)

Así pues, la dialéctica es insuficientemente radical en un doble sentido, es decir, es fundamentalmente no filosófica. La

[15] G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, 1ª parte, ed. por G. Lasson, Leipzig, 1923, 2º prólogo, p. 9.

dialéctica tiene que vivir al día, con lo que desarrolla una presteza impresionante. Si lo hegeliano, ahora entre dos luces, acaba imponiéndose, hará que de nuevo se arruine la posibilidad siquiera de comprensión para la filosofía. No es casualidad el que *Brentano*, de quien proviene el primer estímulo de la fenomenología, percibiera en el idealismo alemán la corrupción más profunda de la filosofía. Un año de lecturas y uno puede ya hablar sobre cualquier cosa, de tal manera que incluso parece que habla de algo, y el lector mismo llega a creer que tiene algo en sus manos. Piénsese en la charlatanería a que hoy en día tanta afición se tiene, a base de esquemas como forma – contenido, racional – irracional, finito – infinito, mediado – no mediado, sujeto – objeto.

Contra eso en definitiva combate la fenomenología en su campo de batalla. Cuando se pretende asociar a ambas, se toma la fenomenología de modo superficial. De la fenomenología sólo puede apropiarse uno de manera fenomenológica, es decir, no repitiendo frases, adoptando principios o creyendo en dogmas de escuela, sino *demostrándola*.

Para ello se exige como condición una extraordinaria capacidad de crítica, y nada hay más peligroso que esa *creencia en la evidencia* que la acompaña y la persigue. Tan decisiva como es la relación con las cosas a través de la mirada, así de insistente y común es la posibilidad de equivocarse con ellas. Llamada acaso a ser la conciencia de la filosofía, se ha convertido en celestina de la fornicio pública del espíritu, fornicatio spiritus (Lutero).

De resultas de este examen tenemos que la cuestión de la relación entre dialéctica y fenomenología debe decidirse teniendo a la vista el *objeto* de la filosofía, o mejor: en la tarea fundamental
de configurar concretamente la cuestión acerca de dicho objeto y 47
la manera de decidirla. Ahora bien, con respecto a dicha tarea es la propia dialéctica la que se aparta a un lado; se puede decir que no soporta mantenerse junto al objeto y dejar que sea él el que le dicte cómo aprehenderlo y cuáles son los límites de lo aprehensible. (La cuestión acerca del objeto no es cosa de deliberación

previa de carácter formal, de ese diletantismo facilón; véase la «introducción» del 21/2.) [16]

§ 10. Mirada al recorrido de la interpretación [17]

Nuestro tema es, pues, el existir en cada ocasión; nuestro cometido: ponerlo de tal manera a la vista del entender que se puedan distinguir en él mismo los rasgos fundamentales de su ser. El existir no es cosa alguna, como lo es un tarugo de madera o una planta; tampoco es algo que esté compuesto de vivencias, ni mucho menos es el sujeto (yo) que está frente al objeto (no yo). El existir es un ente señalado que precisamente, en tanto que «está aquí» verdaderamente, no es objeto —en sentido formal: es decir, aquello sobre lo que se dirige el pensar. Es objeto en tanto en cuanto es tema de nuestra *consideración*; eso no supone, sin embargo, que se esté diciendo nada acerca de si ha de serlo también en la experiencia en la que está *aquí* o en la que se realiza efectivamente el análisis.

(No se trata de agenciarse una serie de frases y de dogmas acerca de ese existir, y de exponerlos; ni de hacer con ello o sobre ello una filosofía; ni tampoco, lo que para la mayoría es lo más importante, de montar, de poner es escena una nueva escuela dentro de la fenomenología y así amplificar aún más el escándalo y el jaleo actuales, ya de por sí bastante sospechosos.) [18]

El propósito de esta indagación particular es configurar de modo concreto la orientación de la mirada sobre el fenómeno
48 genuino. Para ello es importante ver el existir en su peculiaridad ya allí donde no se le supone.

El existir en cada ocasión está aquí en su ocasionalidad. Ésta viene codeterminada por la actualidad ocasional del existir. La

[16] Lecciones del propio Heidegger del curso de invierno de 1921/22, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*, tomo 61 de la Gesamtausgabe, que Heidegger siempre cita como «Introducción».

[17] Título de Heidegger: «recapitulación tras el § 9».

[18] Este párrafo lo tachó el propio Heidegger.

actualidad es la actualidad actual. *Un* modo como la actualidad se presenta, en el que, en consecuencia, se ve ya algo así como el existir es su *publicidad.* La publicidad se hace efectiva en cierto hablar sobre..., tener ciertas opiniones acerca de..., dárselas de... o charlar. El hablar trata —característicamente— de todo, por lo que se puede suponer que también de aquello que no le queda tan lejos al existir, *el propio existir.*

Así pues, si el existir actual hay que ponerlo a la vista partiendo del ahora de la actualidad, para ello será necesario buscar en la publicidad el hablilla en que hable propiamente de sí mismo, en la que, digamos, de algún modo esté el existir ahí objetivado. Tal hablilla pública, o conciencia pública de la formación, nace de modos del trato con la cosa de que se habla, modos que cada vez resultan más verdaderos. La conciencia histórica y la filosofía son, *entre otros,* modos tales, en los que de alguna manera se habla del existir; modos expresos, expuestos, en un sentido particular, de hablar de sí mismo.

En la historia y la filosofía habla el existir directa o indirectamente de sí mismo, es decir, el existir tiene de sí mismo una comprensión que lo conforma; está aquí en esos modos, interpretado en cuanto tal y cual. Los modos son ellos mismos los del interpretar.

Así pues, hay que preguntar al existir en la actualidad, esto es, a la conciencia histórica actual y a la filosofía actual acerca de cómo está y se comprende el existir en ellas mismas. Historia y filosofía, que en cuanto actualidad sirven de base a la desconstrucción, vistas exclusivamente con miras a la pregunta por el ser del existir.

Se trata, en primer lugar, de simples afirmaciones; partiendo de ellas hay que delinear la interpretación descriptiva, la tarea propuesta: historia y filosofía son modos de la interpretación; algo que el propio existir es, algo en lo que vive; en tanto que
aparece él mismo en ello, son modos que son en el existir y en 49
los que el existir se tiene a sí mismo en cierta manera. Tales modos del existir son conformes al existir; así pues, se suscita la verdadera cuestión de la hermenéutica: *¿Qué carácter de ser del existir* se muestra en estos modos de tenerse a sí mismo?

CAPÍTULO 4

ANÁLISIS DE LA REFERENCIA DE LA INTERPRETACIÓN OCASIONAL A SU OBJETO

La cuestión hermenéutica para la cual hemos preparado el campo de visión es la siguiente: ¿*En cuanto qué* aparece *el existir fáctico* en ambas líneas de interpretación, la conciencia histórica y la filosofía, y eso quiere decir también: en la interpretación de sí mismo que resulte dominante? ¿En cuanto qué se le aborda y se le habla en ambas líneas de interpretación, tomadas en su sentido más propio? Además: ¿En cuanto qué se toma y se tiene a sí mismo el existir fáctico en lo ya-interpretado de sí mismo? Por último: ¿Qué es en cuanto ser, en cuanto cómo de la facticidad, o existenciario, ese tenerse-aquí del existir, del estar-aquí? 51

No hay que olvidar que lo único que aquí importa, en la exposición y el análisis de las dos interpretaciones citadas, es llegar a destacar mediante la interpretación el carácter de ser del existir. Ya la exposición es una primera indicación denotativa del carácter de ser, una indicación formal que apunta hacia un ver ontológico. Para ello, por supuesto, hay que deshacerse del prejuicio de que sea la ontología de los objetos de la naturaleza o la que corre parejas con ella, la de los objetos de la cultura (ontologías de las cosas naturales y de las cosas espirituales), la única ontología o, en cualquier caso, *la* ontología por antonomasia.

¿Cómo se puede llegar a ver ese «en cuanto qué» en función del cual se com-prende[1] en cada ocasión su objeto en una y otra líneas de interpretación? Por medio de un análisis de la *manera como se refiere* la interpretación ocasional a su objeto. Esa tendencia que es la referencia a... recibe a su vez cierta luz de la aclaración analítica de la manera como se realiza ese referirse[2]. (¡Véanse las *Investigaciones lógicas*!)

§ 11. La interpretación del existir en la conciencia histórica

52 El carácter de objeto del pasado, tema de la *conciencia histórica*, está en la determinación fundamental: *ser expresión* de un algo de algo. La trama del ser-así, caracterizada en ese su así por el hecho de ser-expresión, está de tal manera sujeta a la determinación de orden cognoscitivo que se entiende siempre en función del tipo de figura que el ser-expresión adopta en cada ocasión, esto es, del *estilo*. (Lo pasado – no presente ya; el mundo en cuanto ser-expresión de...; éste: estilo. Tener a la vista, mirando, el estilo: mira previa.[3])

Lo que es expresión de algo exige por sí mismo, en cuanto modo de acceso y de apropiación, el seguimiento visual de los caracteres de *remisión* (al término técnico «remisión» se le asignará más adelante un uso determinado; aquí lo empleamos en sentido impropio) que residen en algo objetivo así determinado. Seguirles las huellas, tratar de aclararlos contemplándolos en determinadas condiciones de representación.

Las líneas de remisión portadoras de expresión —tanto las que permanecen en el interior de un sistema cultural[4] como las que se extienden desde un sistema a otro— exigen siempre, por su mul-

[1] *auf-gefaßt ist:* una vez más destaca Heidegger el carácter «prensil» del comprender. *(N. del T.)*

[2] Apostilla de Heidegger: «Aquí más directamente a interpretación, ser-en, cuidado».

[3] *Vorsicht* es «previsión, prudencia»; marcando el hiato, *Vor-sicht,* hace hincapié Heidegger en lo previo de la visión. *Vorsicht* será, junto con *Vorhabe* y *Vorgriff,* uno de los conceptos centrales de su hermenéutica. *(N. del T.)*

[4] Expresión de Dilthey: religión, arte, etc.

tiplicidad, que sea posible conservarlas *unidas*; si así no fuera, sería imposible alcanzar desde ellas el objeto expresado. La unidad y la conservabilidad de las líneas de remisión expresadas (trama del ser-así) se funda en el hecho de que sus huellas se siguen (seguir sus huellas determinante que hace que se destaquen) partiendo de una *mira previa* del estilo y un tener a la vista el estilo que rigen por completo cada paso. Con la mira puesta en el estilo se pregunta a los hechos históricos de que se disponga acerca de su modo de ser-expresión. Desde dónde se formule el interrogatorio mismo tiene causas y configuración diversas.

Esa mira conductora forma parte constitutiva, por lo que hace a la realización, del trabajo fundamental de la investigación, precisamente allí donde no se supone que esté: en la crítica de las fuentes y en la primera interpretación. Ese tener presente el objeto de la cultura en su rasgo de estilo, tener presente que es previo a cualquier selección concreta de fuentes (por ejemplo, el declarar inauténtica una fuente o el determinar la autoría de un docu- 53
mento o el descubrir filiaciones literarias en él) y que prepara el curso de la mirada, ese tener presente sólo se hace explícito *en* la propia realización.

Ese *tener ya de antemano la uniformidad del estilo* no sólo prueba su eficacia en el adecuarse a la cosa, sino que además se hace explícito en los caracteres fundamentales del estilo propuesto que anteriormente se hallaban encubiertos. Ese tener de antemano el estilo se caracteriza a modo de referencia como un *tener a la vista, a examen*, y la manera concreta de acceso a la propia trama del ser-así y de apropiación de dicha trama, como seguimiento visual de la multiplicidad de remisiones, seguimiento guiado por el examinar señalado. (Ordenación en cuanto permanencia, cómo del ser temporal, presente. Forma – aspecto – ser expresión de... – parecer.)

La conciencia histórica se sitúa, sin embargo, de modo fundamental, es decir, sobre el fundamento de la predeterminación objetiva del pasado en cuanto ser-expresión, delante de toda la multiplicidad de lo que es así ente. Eso quiere decir que la comprensión y la determinación de carácter histórico exigen por sí

mismas, siguiendo su tendencia más propia, la referencia, que no se salga de esa actitud de seguimiento visual. El examen de observación significa un cierto demorarse ocupado en...[5]

Ese *demorarse ocupado* en cualquier cultura, siguiendo sus huellas y acompañándola, demorarse que es igual para todas ellas, posee la realizabilidad de un *ordenar* (o *clasificar*) universales por medio de la comparación de formas. En él reside la garantía de referencia de que cualesquiera formas culturales del pasado tengan la posibilidad «objetiva» y uniforme de aparecer. El demorarse ocupado en todas las multiplicidades de formas de ambas ordenaciones es de carácter determinante, es decir, comparativo, mas en cuanto tal universalmente comparativo. Supone el continuo andar mirando de aquí para allá; ese continuo estar en movimiento[6] mirando, precisamente para desempeñar su cometido, si se entiende a sí mismo, no puede hacer un alto, permanecer[7] en sitio alguno.

Lo que en el demorarse aparece en cuanto posibilidad de expresión universal, si bien siempre articulado según estilos
54 uniformes, es el pasado; es ente en el cómo del ser (que ha) sido[8], y esto quiere decir que para el demorarse contemplando está *ya ahí, aquí*[9]; presencia de lo pasado, presente[10]; no el

[5] *Verweilen bei-* es «demorarse en algo ocupándose en ello». Interesa conservar la referencia al tiempo ínsita en la raíz *-weilen*; según esto, *verweilen* vendría a decir la transitividad del momento entendido en cuanto entretenerse con la ocupación, esto es, a partir del demorarse, del detenerse en algo. Cuando se trate sólo de *Verweilen* lo traduciremos simplemente por «demorarse». *(N. del T.)*

[6] Se trata del mismo *Unterwegssein* que en otros lugares se traduce por «estar en marcha». *(N. del T.)*

[7] *Aufenthalt*, esto es, «alto, parada», «permanencia». *(N. del T.)*

[8] El original distingue, y de modo principal, entre *Vergangensein* «haber pasado» o «ser pasado», y *Gewesensein*, «haber sido»; sin embargo, como la forma del perfectivo se produce en alemán mediante el auxiliar «ser» y no «haber», lo que nosotros llamamos «haber sido» es en alemán un «ser sido», un «ser que ha sido y que, como tal, sigue siendo». Eso es lo que se trata de apuntar con «ser (que ha) sido». *(N. del T.)*

[9] *Da*; se está aquí doblando el término alemán, que señala el «ahí» de lo objetivo, el «aquí» del existir (véase nota 3 de la p. 19). *(N. del T.)*

[10] El «presente» aquí denotado es el del tiempo, *Gegenwart*, y no el de aquello que «está presente», haciendo acto de «presencia», a lo que en alemán remite otro término bien diferente, *Vorhandenheit*, que es precisamente el que figura en la frase anterior. *(N. del T.)*

ser pasado en cuanto virtualidad mía, nuestra [11]. (¿Término técnico?)

Ese estar «ya ahí, aquí» de lo pasado, y en una multiplicidad de formas para la vista, aparece de tal modo para el demorarse mirando, un demorarse mirando concretamente la trama de remisiones..., aparece de tal modo que de sí mismo, de su contenido objetivo así predeterminado, emana una *atracción* que continuamente está arrastrando al demorarse comparativo a contemplarlo siguiendo sus huellas y acompañándolo, esto es, de modo que se mantenga por sí mismo en ese seguir las huellas. (Atracción [12]: mundo, vida, publicidad, lo que pasa.)

En definitiva, hemos llegado a distinguir varias características fenoménicas concretas: 1) el tener a la vista mirando; 2) el seguir las huellas contemplando y el proporcionar las condiciones concretas de ser; 3) ese averiguar, guiado en todo momento por el mirar a... citado en primer lugar; 4) ese examinar observando que es un demorarse ocupado en...; 5) este demorarse ocupado en andar comparando de aquí para allá, es decir, un demorarse sin parar, sin hacer un alto (¡y, con todo, un detenerse para...!); 6) aquello en lo que se ocupa el demorarse, con su carácter de «ya ahí, aquí» del ser (que ha) sido; 7) la atracción que emana de ello, y la atracción en cuanto tal, que configura el demorarse, por razón de la tendencia autónoma a la aprehensión, convirtiéndolo en un *tener que* demorarse.

Estas características fenoménicas bastan para apresar fenomenológicamente, de modo indicativo, la conciencia histórica según sus rasgos de referencia y de realización. El fenómeno de no estar en ningún sitio por tener que verlo todo, en particular lo que hace al pasado histórico, lo denominaremos técnicamente *curiosidad atraída-dirigida*, dirigida por su objeto.

[11] Añadido de Heidegger: «Falta el modo de conocimiento: averiguar, informarse, exponer.»

[12] *Zug* posee diversas acepciones, coincidentes todas ellas en señalar un movimiento mantenido de tracción o de absorción. *(N. del T.)*

Tenemos por tema la conciencia histórica en cuanto exponente de lo ya-interpretado, en cuanto *modo del ser público del vivir.*
55 Como tal modo de interpretación se presenta también a la publicidad en el modo de su ser, es decir, como interpretación. Esto quiere decir: la conciencia histórica está ahí, aquí, exponiéndose *en la publicidad bajo una determinada interpretación de sí misma,* y manteniéndose en ella y dominándola así por completo. En tal interpretación de sí misma pone sobre el tapete, en palabras, aquello que es para ella lo importante con vistas al propio existir de la vida. En cuanto modo de interpretación del existir, por lo tanto, suele mostrar en su interpretación de sí misma justamente lo que para el propio existir es lo importante. Qué sea esto habrá que verlo en la interpretación que la conciencia histórica caracterizada hace de sí misma. (Otro tanto de la interpretación que el filosofar hace de sí mismo.)

Spengler subraya [13] como defecto tradicional de la observación y de la ciencia históricas el hecho de que todavía nunca hayan logrado lo que pretenden, «ser *objetivas*». La ciencia histórica sólo es objetiva cuando logra «trazar una imagen de la historia que no dependa ya de la posición contingente del observador en un "presente" cualquiera —el suyo» [14]. Lo que en las ciencias naturales se consiguió hace ya tiempo —el distanciamiento con respecto al objeto, de modo que él lo diga todo exclusivamente por sí mismo— faltaba hasta el momento en lo que concierne al mundo histórico. Así pues, lo que hay que hacer con la historia es «una vez más lo que hizo *Copérnico*» [15] con la ciencia, es decir, liberarla del parecer y de la posición del observador; se trata, «por lo tanto, de desligar la historia de los prejuicios personales del observador, que en nuestro caso hacen de ella esencialmente la historia de un fragmento del pasado cuyo fin es el presente contingente fijado en la Europa occidental y cuyas pautas para el desarrollo de lo logrado y de lo que aún está por lograr son los

[13] Op. cit., vol. I, cap. 2, pp. 135 y ss.
[14] Loc. cit., p. 135.
[15] Loc. cit., p. 136.

ideales e intereses públicos del momento —tal es el propósito de lo que sigue» [16].

Esta interpretación que la conciencia histórica hace de sí misma le impone, en consecuencia, el cometido de abrazar de una sola ojeada «todo el hecho "hombre"» [17], es decir, de poner el existir humano a la vista de modo totalmente objetivo. Un cometido nuevo, tal que se ofrece una posibilidad nueva y verdadera al existir y a la aprehensión del existir, la de la aprehensión objetiva. *56*

Esta interpretación de sí misma no sólo da a conocer lo que la conciencia histórica es, sino que se da a conocer de tal manera que la propia conciencia histórica, es decir, lo ya-interpretado de su actualidad, se mete con empuje en el demorarse, en el que encuentra el pasado objetivamente y sin ofuscación. La interpretación de sí misma se ajusta ella misma al objeto que se trata de aprehender y se entrega a la atracción que emana de él, es decir, la curiosidad, atraída, puja en ella misma y la empuja en la dirección de la atracción.

El modo de interpretación habla en la presentación que hace de sí misma también *a favor de la* adquisición y afirmación, que se han de realizar en ella misma, del existir así visto. Esta conciencia histórica, en su distanciamiento objetivo respecto del pasado, posee asimismo objetivamente el *presente del existir*, pero, eso sí, con el carácter de objeto que se le ha atribuido a lo histórico: su *porvenir* lo posee «ya». El cálculo previsorio que se hace de éste, la «decadencia de occidente», no es ningún capricho de Spengler ni un chiste malo para las masas, sino la expresión consecuente de que la conciencia histórica impropia se ha pensado hasta el final en su posibilidad más propia, que le estaba trazada de antemano. (El todavía-no, en sí en cuanto presente [18] en el *cálculo*; lectura comparativa.)

[16] Loc. cit., p. 136.

[17] Este giro aparece solamente en ediciones posteriores; así, en la de 1923, en la p. 128, y en la reimpresión de 1969, en la p. 126.

[18] *Gegenwart*, presente temporal (véase nota 10 de este mismo capítulo). *(N. del T.)*

Spengler representa la conciencia histórica de hoy en día, tal y como, según sus posibilidades propias, ella misma debe tomarse. La oposición de la ciencia especializada carece *al respecto* fundamentalmente de importancia, por cuanto lo que hace es señalar interpretaciones erróneas o la omisión de datos relevantes (cosa, por otro lado, transcendental). Por lo que se refiere a la posición
57 fundamental, aunque no expresa, cae a ojos vistas cada vez más bajo la influencia de Spengler.

Así pues, allí donde se opone de modo fundamental, lo único que hace es delatar que no se entiende a sí misma; es decir, las ciencias históricas del espíritu no se dan cuenta de que abusan de una, bien concreta, de sus posibilidades, o sea, de la historia del arte, creyendo que por remedar grotescamente a ésta se obtiene una más elevada «espiritualidad», en vez de —como hace la historia del arte— meditar en cada caso sobre el objeto propio, sobre su carácter de ser y sobre las posibilidades adecuadas de acceso y de determinación.

El remedo grotesco de la historia del arte es un abuso que se hace de ésta, es decir, un menosprecio, un malentendido. Las demás ciencias del espíritu, en tanto en cuanto imitan a la historia del arte, la entienden tan poco como se entienden a sí mismas. (¿Por qué la historia del arte es en esa consideración (estilo, forma, expresión) auténtica? Su objeto, sin embargo, ¡también es la «ordenación»! Aquí todavía cierta oscuridad; aquí está claro, ante qué tareas.) [19]

Se entiende mal la religión, el meollo de su existencia, cuando en la actualidad la historia de la religión se permite el jueguecito de dibujar en una simpática lámina los tipos, esto es, las formas de estilo de la devoción. Lo mismo se puede decir de la historia de la economía, y de las historias de la filosofía y del derecho. Las posibilidades auténticas en cada ocasión no llegan a tener una existencia concreta por el hecho de que las ciencias históricas se pongan delante, a modo de plan de operaciones, un sistema filosóficamente retorcido de los sistemas culturales, sino solamente

[19] Obviamente, apostilla posterior de Heidegger.

cuando en cada caso dentro de la ciencia concreta interviene de modo decisivo el hombre adecuado en el lugar adecuado y en el momento adecuado. (De lo que la filosofía deba aportar a todo ello, de eso no vamos a «hablar».) [20]

§ 12. La interpretación del existir en la filosofía

El análisis correspondiente hay que realizarlo ahora con la segunda *línea de interpretación*, la de la *filosofía*. Eso quiere decir que hay que determinar el esencial referirse a su objeto del actuar cognoscitivo del filosofar; a unas con ello, el *«en cuanto qué»* en que el tema de la filosofía en cuanto tal se objetiva. El modo de ese referirse a... se hará por su parte patente en el análisis del carácter de realización de ese actuar con respecto a... 58

Ya al caracterizar de modo indicativo este segundo exponente de lo ya-interpretado de la actualidad hubimos de hacer referencia a cierta dificultad. No sólo la multiplicidad y divergencia de las corrientes de la filosofía actual hacen imposible llegar a reunirla en una unidad que sea algo más que meramente formal: ninguna de las líneas predominantes ofrece por sí misma el suficiente suelo fenomenológico concreto para el análisis que aquí se pretende realizar.

La dificultad crece cuando se trata de poner a la vista y de destacar determinados rasgos fenomenológicos de lo ya-interpretado de la actualidad. Ni donde se dispone de sistemas ya acabados ni donde el interés se sitúa en programas de sistema hay ya la base suficiente necesaria para el análisis. No se trata de discutir la veracidad o falsedad de frases hechas o de resultados. Más bien se da por supuesto que todo lo que la filosofía actual dice es verdad pura e incontrovertible. La mirada del análisis se dirige sobre lo que en esa filosofía tiene lugar. Ni siquiera una teoría del método o una lógica podrían informar a la filosofía de algo así, puesto que, de seguir a la filosofía, ellas mismas deberían ser teoría.

[20] Frase tachada por Heidegger.

El análisis exige para sí solamente la posibilidad de poder seguir paso a paso la indagación y las condiciones de realización que han conducido al sistema y a las verdades puras para llegar a
59 tener entre manos el tipo de demostración y de verificación en el objeto temático de las proposiciones, es decir, para destacar en ello cómo se sitúa el objeto ante la mirada, cómo se le interroga, cómo de él mismo se extrae la conceptualidad. Lo que, por lo tanto, se pretende es de lo más elemental. (Por cierto que los filósofos actuales de importancia sólo ven en tales cuestiones una impertinencia grosera, o no entienden en absoluto cómo alguien pueda preguntar algo así.)

Cualquier intento de preparar una base tal para el análisis, sin embargo, no lleva a nada. Queda sólo la posibilidad de, basándonos en la sistemática y en su tendencia fundamental, caracterizar en sus rasgos fundamentales el actuar cognoscitivo. Éste quedaba determinado en cuanto orden universal, de modo tal que a la temporalidad se le asigna un lugar en lo eterno.

La posición de partida de *ese clasificar algo en algo* se toma de lo temporal mismo, de lo concreto. Con ello creen los actuales proceder mejor que Hegel; Hegel, sin embargo, tenía de las cosas concretas de que hablaba una representación más concreta que todos los filósofos constructores de sistemas posteriores a él.

Se parte, entonces, de lo concreto, de la naturaleza y de la cultura, o solamente de ésta, puesto que la naturaleza en definitiva no es objeto más que de la ciencia natural, y esta misma es un bien cultural, un elemento del sistema cultural de la «ciencia». (Antes se decía: *la naturaleza es espíritu.*)

En cuanto orden universal abarca la filosofía la totalidad de la cultura, es el sistema de los sistemas. No obstante, esa totalidad no se trae a consideración en cuanto tema. No es que se trate de aclarar lo temporal, sino que es lo temporal *aquello de lo que* el ordenar toma su punto de partida, punto de partida de la asignación de lugares en una trama de clasificación.

Pero eso quiere decir que la actuación de la que parte la ordenación recorre de tal modo lo temporal que lo comprende de antemano en su *tipos*, en sus generalidades esenciales. Solamente lo

concreto de *tal* modo predeterminado está preparado concep-
tual-objetivamente para poder entrar en una trama de clasifica- 60
ción.

Esta actuación de partida tipificadora «emplea» el «material empírico» de las ciencias de la cultura; recoge lo dispuesto (ya en formato acabado) en la actuación de la curiosidad atraída. La función de ordenación no se demora en ello, sino que aquí sólo comienza, es decir, que sigue adelante.

El verdadero interés del actuar cognoscitivo no puede quedarse en este tránsito. La prueba infalible de ello es el hecho de que el carácter metódico inmanente de tal actuación de partida, es decir, aquello que es imprescindible para su realización, sorprendentemente permanece indeterminado. (La única investigación concreta al respecto: *Husserl, Logische Untersuchungen* II/1, 2ª investigación [21]; la cual se ciñe a una esfera de objetos bien determinada, la de la cosicidad.)

Qué poco parece preocupar el asunto es algo que se ve en la caracterización objetiva de lo que es el punto de partida: lo temporal y empírico, lo alterable, subjetivo, real, singular, lo individual y contingente frente a lo supratemporal, supraempírico (a priori), lo inalterable, objetivo, supratemporal [22], ideal, universal y necesario. Se emplean a discreción las determinaciones categoriales de *origen más dispar* para caracterizar ese suelo del que la ordenación toma su punto de partida. La despreocupación en la actuación de partida por la clarificación precisa y concreta de lo que ella misma supone en la ordenación (es decir, se mantienen las determinaciones conceptuales en el lugar en que *Platón* las dejó) no es más que un síntoma de que su objeto es «solamente» material para la tipología y la sistemática clasificatoria.

Con esto queda ya esquematizada la idea de conocimiento que aquí se pretende. La tendencia fundamental de procedimiento es la clasificación en..., es decir, se llega a conocer algo
concreto cuando se determina *a dónde* corresponde, cuál es su 61

[21] 2ª ed., reelaborada, Halle del Saale, 1913, pp. 106-224.

[22] Así, repetido, en el original. *(N. del T.)*

lugar en un todo ordenado; se considera que algo está determinado cuando se le pone en «su» sitio [23].

Con ello se hace una distinción que es sólo de segundo orden, según si la ubicación clasificatoria en el todo se lleva a cabo asignando un lugar en un sistema dispuesto de antemano y rígido, sea cerrado o abierto, o si es justamente al realizarse la clasificación tipificatoria cuando se va configurando el todo ordenado, el cual sólo viene a su ser mediante dicha auto-configuración. En este caso la ubicación de lo concreto tipificado en el todo ordenado no es mera asignación de lugar en un marco ya dispuesto, sino jalonamiento de pasos en el proceso de la propia sistemática.

Naturalmente, este sistema móvil que posee carácter de proceso es algo «mucho más profundo» que el sistema rígido, más objetivo. De hecho, en el sistema en cuanto proceso se manifiesta aún de modo más claro el carácter de realización de la actuación cognoscitiva. El en-dónde de la propia clasificación, en cuanto sistemática universal, debe ponerse y mantenerse en movimiento; ese quedarse parado en un paso concreto observando sería equivalente al ingenuo «conocimiento empírico», ¡un crimen contra el espíritu santo del conocimiento!

De las condiciones de realización del orden universal de la filosofía nos han quedado relativamente claros tres factores de procedimiento que la motivan y condicionan: 1. la actuación de partida: ese atravesar por completo lo objetivo de la cultura, reuniéndolo, tipificándolo, disponiéndolo como material; 2. la ubicación de la multiplicidad de tipos en un todo ordenado, asignando lugares, colocándolos; 3. la *configuración* de la propia *trama de clasificación*, que es la que proporciona los lugares que luego se asignan. Este tercer factor es el elemento principal de la actuación (análogo en la conciencia histórica al tener a la vista el estilo), el que se sirve de los dos nombrados en primer lugar, marcándoles de ese modo la orientación.

[23] *wegstellen* significa aún más «retirar una cosa de un lugar para ponerla en el sitio que le está destinado». *(N. del T.)*

En sí mismo se trata, no de un señalar algo, sino de un configurar productivo del propio orden; se configura por sí misma y para sí misma la posibilidad de un *proceso universal.* Resultado de ello es ese atravesar universal de la trama de relaciones absoluta, *62*
trama encerrada ella misma en sí misma, y que constituye el orden válido en sí. Las determinaciones relacionales de la ordenación no son meras yuxtaposiciones del tipo de «uno *y* otro *y* otro más, etc.», sino que el uno viene determinado en cuanto el uno del otro. En sí mismo es tanto él mismo como también otro, es decir, *todos* los otros (¿cuál es el haber previo? ¡El mirar para otro lado!) El *tanto... como también...*, especialmente por lo ilimitado de su universalidad, proporciona la estructura categorial formal fundamental de la trama de objetos en su ordenación absoluta.

La configuración de ésta, es decir, la actuación adecuada para la formación del sistema, es el universal estar en movimiento del determinar, el *fundamental estar en todas partes y en ningún sitio* del actuar cognoscitivo. Por cierto, que ese estar en todas partes y en ningún sitio es algo pero que muy señalado, nada del estilo de simplemente centrarse en un sector de objetos predeterminado, de dejarse atraer por él por aquello de que es fácil de encontrar, sino un determinar cognoscitivo que continuamente se configura su posibilidad propia en tanto configura el proceso de ordenación, que por sí mismo dirige sus esfuerzos a que pueda darse una movilidad universal y continua. Mientras la trama de clasificación sea de tal modo que en ella se dé un tener que mantenerse parado, estará sin acabar, es decir, no habrá llegado a sí misma, a su posibilidad más íntima.

Ese estar en todas partes y en ningún sitio propio del conocer filosófico no es una simple curiosidad atraída, sino, dicho sea en sentido amplio, *curiosidad absoluta y dueña de sí misma*, curiosidad autónoma que crea su propia posibilidad.

En cuanto modo de interpretación, también la filosofía es de orden público; *está* ahí, aquí al modo de todo lo público, es decir, se presenta a sí misma en lo público; para constituir también ella el hablilla y mantenerse viva hace que se hable de ella, da que hablar. La interpretación que esa curiosidad independiente hace

de sí misma expresa, pues, públicamente qué es lo que a ella, y precisamente en su autonomía, le importa.

63 Tal interpretación de sí misma es pública no sólo y simplemente en el sentido de que ponga en «circulación» cierto conocimiento acerca de cuáles son sus propiedades, sino por cuanto plantea una exigencia, una exigencia que el propio existir, al que va dirigida, debe obedecer. La interpretación que la curiosidad hace de sí misma le muestra públicamente su cometido y la empuja, al modo de toda publicidad, a entrar en él; es decir, mediante la interpretación que ella hace de sí misma consigue la curiosidad autónoma aún más de lo que ya es; consigue obtener del propio existir «nuevo pábulo» para la curiosidad.

En concreto, en la interpretación que de sí misma hace la conciencia filosófica se presenta en la publicidad del interés por la formación según cuatro aspectos:

1. En cuanto filosofía *objetiva*, científica. En ella se exhiben las «verdades puras», que lo son con independencia del punto de vista; se hacen inofensivas las arbitrariedades acríticas de la filosofía de las concepciones del mundo [24] y sus azarosas pinturas de la vida. La filosofía cuyo modo de tratamiento y de determinación temática hemos caracterizado es el verdadero baluarte en que el existir se halla a salvo de un *relativismo* sin fondo.

2. En cuanto tal filosofía objetiva, ofrece al propio existir el panorama de la realidad que le corresponde, sólo en el cual puede hallar el existir un apoyo posible. No sólo no es mera filosofía de las concepciones del mundo, sino que ofrece a cualquier concepción del mundo la orientación y la solidez fundamentales. Da con ello, en un revoltijo de los experimentos y de las opiniones que articulan concepciones del mundo, la posibilidad objetiva de una *concordancia* más objetiva, «Todos nosotros...»; es decir, presenta al propio existir el panorama sereno de la seguridad que procura esa concordancia general en el «sí» frente a la improduc-

[24] *Weltanschauungsphilosophie. (N. del T.)*

tiva tarea de desgaste del *escepticismo* imperante, el cual, como *Rickert* dice, no es cosa más que de «filósofos abúlicos».

3. Ahora bien, esa filosofía objetiva, científica, que ofrece 64
una seguridad verdadera, tiene, además, tan poco de cosa alejada de la vida, de cosa de eruditos que se perdiera en una transcendencia situada «más allá de» la vida, que precisamente es «la vida» la que, como quien dice, se halla atrapada en ella. El propio sistema tiene, y más cuando es dinámico, justamente el carácter de proceso del vivir, es decir, esa filosofía tiene justamente lo que en el existir actual se exige de ella, lo que se suele llamar «proximidad a la vida».

4. En cuanto filosofía próxima a la vida y, sin embargo, no «meramente» subjetiva, es a la vez *universal* y *concreta*, es decir, tiene precisamente para ofrecer aquello de que hay necesidad: nada de *especialización* y enfoque miope de problemas triviales.

En resumen, la filosofía ofrece al existir protección objetiva, el panorama sereno de la seguridad que la concordancia procura, el dominio de la inmediatez de la proximidad a la vida y junto con ello la superación de un cuestionar detallado y de poco aliento, moroso y escurridizo, que desiste de las grandes respuestas.

Se ha alcanzado la absoluta «inexistencia de necesidades» (*Hegel*)[25]; el espíritu habita el lugar de la certeza de sí mismo. Ya no estamos metidos en medio de sensaciones, fines, intereses; la vida se ha retirado a su verdadera libertad.

§ 13. El cometido siguiente de la hermenéutica

Así pues, lo que en cada caso ya se veía en el modo de actuar de las dos citadas líneas de interpretación es algo que ahora salta a la vista de manera aún más evidente en la interpretación que cada una hace de sí misma. Lo que se trata de ver en la exposición interpretativa es que en ambas líneas de interpretación del existir

[25] Op. cit., p. 12.

éste está a la busca de *tenerse a sí mismo ahí objetivamente*, de traerlo al aquí[26]. El fenómeno fundamental, activo en ellas, de la
65 *curiosidad*, sea atraída sea autónoma y directriz, hace que se vea el existir en su peculiar *movilidad*.

Eso quiere decir, por lo tanto, que la conciencia histórica, la «historia» y la filosofía no son meros bienes primarios de cultura que yazgan en los libros y con los que eventualmente pueda uno distraerse, o que brinden cierta posible ocupación y hasta un sueldo por ella, sino que son modos *del existir*, vías perfectamente acondicionadas y practicables del propio existir en las que *él mismo se halla* y a su manera (regresiva) *se encuentra a sí mismo*[27], es decir, *toma posesión de sí*, lo que, sin embargo, quiere decir que se *asegura* a sí mismo.

Lo decisivo de todo ello era que esa seguridad es algo objetivo. En ambos modos de interpretación el existir se encuentra consigo tal como es en sí mismo haciendo caso omiso de toda perspectiva. La conciencia histórica hace que el existir aparezca en el reino pleno de su *ser (que ha) sido*[28] objetivo; la filosofía, en la inalterabilidad del *ser siempre así*. Ambas llevan al propio existir ante su *presente* máximo y puro. En la caracterización objetiva se pone en juego la determinación del tiempo. El por qué habrá que explicarlo.

Nuestro cometido es poner a la vista el existir fáctico entendiendo sus caracteres de ser. Así queda trazada la *andadura siguiente del análisis hermenéutico*. Hay que poner categorialmente de manifiesto el fenómeno fundamental de la *curiosidad*

1) en cuanto algo así como una especie de *movilidad* del propio existir, esto es, se trata de explicar, de destacar mediante un análisis demostrativo concreto en qué sentido el existir es algo así como movilidad, y esa movilidad, un cómo de la temporalidad,

[26] *ins Da zu bringen. (N. del T.)*

[27] Juega aquí el original con la cercanía entre «hallarse en..., encontrarse en... = estar en...», *sich befinden*, y «encontrarse a sí mismo», *sich selbst finden. (N. del T.)*

[28] «De su haber sido», *Gewesensein* (véase nota 8 de este mismo capítulo). *(N. del T.)*

de la facticidad. El significado de este término hay que sacarlo de un estado de cosas que está por ver originariamente.

2) La curiosidad en cuanto movilidad, de tal modo que en ella el existir, que «es» ella, se «tenga» a sí mismo aquí; así pues, una estructura fundamental categorial del fenómeno ontológico-vital del existir, [que es] *ser-* o *estar*-aquí, en el cómo del *tener*-se-aquí. A la vez se hace con ello manifiesta la estructura ontológica del fenómeno de lo ya-interpretado, es decir, lo 66
que al principio sólo proponíamos a manera de tesis obtiene ahora la posibilidad de demostración fenoménica; los rasgos de lo ya-interpretado se desvelan como categorías del existir en cuanto tal, es decir, en cuanto existenciarios.

3) En relación con esto está la tarea de aclarar el *fenómeno fundamental del «aquí»* [29] y la característica ontológico-categorial del existir, [que es] *ser-* o *estar*-aquí. Se trata de ver el existir en la presencia de los existenciarios que surjan de tal análisis y, viendo y entendiendo esto,

4) de devolver hermenéuticamente la cuestión a la posición de partida: en los citados tipos de interpretación *¿en cuánto qué* está aquí el existir para sí mismo, y cuál es el carácter de ser de ese modo de existir- o ser-así?

Entonces habrá que decidir si la filosofía y la historia, tal como ellas se presentan a la vida en la interpretación que de sí mismas hacen, han llegado a asimilar el existir o si de tal guisa no son más bien contra-posibilidades.

El análisis debe comenzarse por la tarea señalada en 2); con ello se elige un punto de partida bien elemental, en el que de primeras no están a la vista los fenómenos del existir citados de antemano, esto es, los dos modos de interpretación.

(Véase suplemento al § 14.) [30]

[29] «Aquí», se recuerda, en ese sentido amplio que designa la globalidad de la situación presente, equivaliendo a un «ahora» o a un «en esto», y con el que pretendemos traducir el *Da*. *(N. del T.)*

[30] Este «suplemento» falta en el manuscrito de estas lecciones de Heidegger. En su lugar presentamos los apuntes de un asistente a las clases; véase el epílogo de la editora.

SEGUNDA PARTE

LA VÍA FENOMENOLÓGICA DE LA HERMENÉUTICA DE LA FACTICIDAD

CAPÍTULO 1

OBSERVACIÓN PREVIA; FENÓMENO Y FENOMENOLOGÍA

Antes que nada hay que hacer una observación previa. Hemos empleado ya varias veces las expresiones «fenómeno» y «fenoménico», y, además, haciendo especial hincapié en ellas. Sobre estos términos y, en consecuencia, sobre la fenomenología hay tanto que decir que pueden servirnos de hilo conductor metódico. Por otra parte, hablar *sobre* fenomenología es cosa poco seria. La aclaración correspondiente no consiste en conferir a la palabra un significado establecido, sea cual sea, sino que necesariamente ha de ser, si es que se entiende a sí misma, una interpretación histórica del significado. Aquí no podemos ofrecer más que una interpretación sumaria, para que se logre una primera idea del asunto. 67

§14. A propósito de la historia de la «fenomenología»

La palabra f e n ó m e n o tiene su origen en el término griego φαινόμενον, el cual se deriva de φαίνεσθαι, «mostrarse». Fenómeno es, por lo tanto, aquello que se muestra como tal, en su mostrarse. Esto significa ante todo: está aquí él mismo en cuanto

tal, no representado, sea como sea, ni considerado de modo indirecto, ni tampoco reconstruido de manera alguna. Fenómeno es el modo de ser objetivo [1] de algo, un modo ciertamente señalado: el estar presente de un objeto por sí mismo. Así pues, con
68 ello no se decide nada en absoluto sobre lo concreto de las cosas, no se hace referencia alguna a ningún sector determinado de cosas. «Fenómeno» designa un modo señalado de ser-objeto.

Esta manera de emplear la expresión conlleva el rechazo de otros modos de ser-objeto de lo ente, modos no propios, pero posibles y de hecho dominantes.

Con tal efecto de rechazo comenzó a emplearse la expresión en la *historia de la ciencia*, concretamente en las ciencias naturales a fines del siglo XIX. Se manifiesta en ello una auto-interpretación de la propia tendencia fundamental. Al ser ciencia de los fenómenos físicos, determina lo ente tal como ello se muestra en la experiencia, un modo particular de acceso, y sólo en la medida en que se muestra. No especula, por lo tanto, acerca de propiedades no visibles o fuerzas ocultas *(qualitates occultae)*.

Representa así la propia interpretación de la ciencia del siglo XIX. La ciencia del espíritu y la filosofía se orientan por ella. La labor de la filosofía se va centrando cada vez más en la teoría de la ciencia, en la lógica en su sentido más amplio; y, junto a la lógica, en la psicología. Ambas toman la *orientación de la ciencia natural*; y en particular la teoría del conocimiento, que, viendo realizado en la ciencia natural el conocimiento verdadero, busca las condiciones de dicho conocimiento en la conciencia. Se pretende hacer lo mismo para la ciencia del espíritu, supuestamente dando un paso adelante en la línea que Kant había marcado. Aquí se considera que la tarea principal está en la demarcación; sirve de criterio, aunque sea por vía de negación, la ciencia natural.

Incluso *Dilthey*, cuya raigambre verdadera está en la historia y en la teología, caracteriza la ciencia del espíritu de «crítica de la

[1] Se recuerda que «objetivo» significa aquí, en este texto, no más que «propio del objeto», *gegenständlich* (véase nota 2 de la p. 19). *(N. del T.)*

razón histórica»[2], apoyándose, obviamente, en la problemática kantiana.

Rickert y *Windelband* no hacen más que seguir lo que Dilthey había comenzado y puesto en práctica con su investigación concreta, y ciertamente, con medios mucho más escasos. Es ahora cuando se empieza a sospechar que el asunto de la ciencia del espíritu hay que enfocarlo de un modo totalmente diferente. 69

La *psicología* tomó de la ciencia natural incluso su método, y trató de reconstruir la vida fáctica a partir de sus elementos primarios, las sensaciones. (La psicología actual considera su objeto de otra manera, en buena parte por influencia de la fenomenología.)

Frente a esa imitación mal entendida de la ciencia natural, *Brentano*, en su «Psychologie vom empirischen Standpunkt», toma la vía de la imitación *auténtica*. De modo análogo a como hacen las ciencias naturales, propone para la psicología la tarea de investigar los fenómenos psíquicos. Ahora bien, al igual que en las ciencias naturales, la teoría que se vaya a elaborar deberá inspirarse en las cosas mismas. La clasificación de lo ente psíquico, esto es, de los diversos modos del vivenciar[3], *no* puede disponerse desde arriba, de modo constructivo, es decir, con categorías de la ciencia natural, sino que debe lograrse a través del estudio de las cosas mismas, tal como ellas se muestran.

En consecuencia, en las últimas décadas del siglo XIX se ocupó la filosofía principalmente con el fenómeno de la conciencia. Surgió así en la psicología la pretensión de ser ella, en cuanto ciencia verdadera de la conciencia, la que proporcionaba el fundamento de la teoría del conocimiento y de la lógica. Los fenómenos de la conciencia se consideraban vivencias; la trabazón de todas ellas, vida. De esa manera, sin embargo, el planteamiento sigue siendo el mismo. No se hacía una reflexión profunda sobre el objeto de la filosofía. —Con todo, la aparición de la filosofía de la vida hay

[2] Véase *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, Leipzig, 1883, p. 145; 4ª ed. en Ges. Schr. I. Stuttgart/Göttingen, 1959, p. 116.

[3] *Erleben. (N. del T.)*

que entenderla como algo positivo, por lo que supuso de ruptura, de irrupción en el filosofar de una tendencia más radical, aun cuando los fundamentos resultaran insuficientes.

70 En esta coyuntura científica nacen las «Investigaciones lógicas» de Husserl. Se trata de investigaciones sobre objetos tradicionalmente asignados al campo de la lógica. El modo de investigación lo denomina el propio Husserl «fenomenología», lo que viene a significar: psicología descriptiva. La cuestión que se plantea es la siguiente: dónde y cómo está aquí lo objetivo de que habla la lógica. Si lo que la lógica dice ha de tener fundamento alguno, es necesario que esas cosas de las que habla sean en sí mismas accesibles. Los conceptos y las proposiciones sobre conceptos y proposiciones deben salir de los objetos mismos; por ejemplo, las proposiciones o enunciados se presentan escritos o dichos, leídos u oídos, y los guían vivencias de pensamiento o de conocimiento, y a éstas, vivencias de significación. En un enunciado tenemos *aquello acerca de lo cual* se dice algo y lo *que* se dice, partición que no tiene por qué coincidir con la de sujeto y objeto. En consecuencia, todo se basa en la aprehensión de tales vivencias, en la aprehensión de la conciencia de algo. Tal es la tarea primera de la fenomenología.

En este ámbito fue importante el trabajo de *Brentano*, y no sólo por lo que hace al método descriptivo, que Husserl tomó de él, sino también en lo concerniente a la determinación fundamental y concreta de la región de lo vivencial. Brentano a la conciencia de algo la había caracterizado en cuanto *intencionalidad*. Este concepto aparece en la Edad Media y tiene allí un ámbito de aplicación más estrecho; designa el apetecer algo (ὄρεξις), apetecer que es cosa de la voluntad.

Mediante una crítica que resultaría fundamental, *Husserl* logra avanzar un paso esencial con respecto a su maestro: definiendo el fenómeno de la «intencionalidad» de manera que constituyera una pauta de orientación firme para la investigación de las vivencias y de los nexos de vivencias. La crítica la lleva a cabo siguiendo y radicalizando tendencias que, estando presentes en Brentano, sin embargo, no habían llegado a hacerse patentes.

Mas las «Investigaciones lógicas» no se entendieron; acaso ni hoy en día se entiendan. La teoría del conocimiento todavía no entiende que toda teoría del juicio es una teoría de la representación (véase *H. Rickert*, «El objeto del conocimiento»[4]; los fundamentos son de una superficialidad absoluta). Con respecto al objeto nada cambia en las «Investigaciones lógicas»; es solamente la *cuestión del acceso* la que, a base de insistir, hay que hacer que entre en la conciencia tradicional. El ámbito concreto de interés sigue siendo el mismo; lo que cambia es solamente el *cómo* del preguntar y del determinar: frente al método de la argumentación y la construcción, la descripción. Y este modo de investigar no se queda en mera intención o programa, sino que efectivamente se practica y se enseña. *71*

Por ello, fenómeno es primeramente no una categoría sino que hace referencia ante todo al cómo del acceso, de la aprehensión y la verificación. En consecuencia, *fenomenología* es ante todo un *modo de investigar*, en concreto: hablar de algo tal como ese algo se muestra y sólo en la medida en que se muestra. Es decir, para cualquier ciencia una pura trivialidad; y, no obstante, algo que en la filosofía, y ya desde Aristóteles, ha ido quedando más y más olvidado.

Otro rasgo que hay que añadir es el siguiente: para *Husserl* existe un ideal determinado de ciencia, y es el que se encuentra prefigurado en las *matemáticas* y en las ciencias naturales de carácter matemático. Al fin y al cabo, las matemáticas constituyen el modelo de todas las ciencias. Este ideal científico tuvo su efecto en el hecho de que se procurara dotar a la descripción de rigor matemático.

Sobre esta absolutización no vamos a decir nada más. No es ésta la primera vez que ocurre, sino que, por el contrario, domina desde hace tiempo a la ciencia y tiene una aparente justificación en la idea general de ciencia tal como aparece en los griegos, quienes creen encontrar el conocimiento en lo que atañe a lo

[4] *Einführung in die Transzendentalphilosophie*, 3ª ed., reelaborada por completo y ampliada. Tubinga, 1915.

universal y —lo que viene a considerarse lo mismo— a lo válido universalmente. Realmente, esto es un error. Cuando no se logra alcanzar el rigor matemático no queda más que resignarse.

72 Que esto constituye un prejuicio es algo que no se suele tener del todo claro. ¿Es lícito que se tomen las matemáticas como modelo de las demás ciencias? ¿No se está precisamente de esa manera invirtiendo lo que en el fondo son las cosas? Las matemáticas son la ciencia menos rigurosa de todas, pues en ellas el acceso es el más sencillo. Las ciencias del espíritu presuponen mucha más existencia[5] científica de la que un matemático pueda lograr jamás. No debe verse la ciencia como un sistema de enunciados y contextos de justificación, sino en cuanto algo en lo que el existir fáctico viene a entenderse consigo mismo. La imposición de un modelo es antifenomenológica; antes bien, es del tipo de objeto y del correspondiente modo de acceso a él de donde debe extraerse el sentido del rigor de la ciencia.

Fenomenología es, por lo tanto, un *cómo de la investigación*, aquel que actualiza los objetos en la intuición y sólo habla de ellos en la medida en que están ahí en tal intuición. Ese cómo y su realización son algo obvio; por eso, decir «filosofía fenomenológica» resulta en el fondo equívoco. Es lo mismo que si el historiador del arte pretendiera subrayar de modo expreso que lo que él hace es historia histórica del arte. En la medida, sin embargo, en que se ha olvidado esa obviedad, tiene la expresión su justificación de carácter propedéutico. Tal obviedad no implica, por lo tanto, ninguna tendencia filosófica. Ese cómo de la investigación se aplicó en primer lugar a los objetos de la lógica; el qué y el aquello-acerca-de-lo-cual siguieron siendo los tradicionales.

Así fue el comienzo de la fenomenología. Partiendo de esa situación tuvo que transformarse el sentido de la categoría «fenómeno» de temático en *regional*. Así viene a comprender aquellos objetos que se determinan mediante los rótulos de «vivencias» y «nexos de conciencia». Las vivencias en cuanto vivencias son fe-

[5] *Existenz. (N. del T.)*

nómenos. Así pues, ahora se delimita un sector del ser respecto de otro. Los fenómenos son ahora objeto de una ciencia determinada.

La evolución posterior puede caracterizarse por medio de cuatro rasgos: 73

1) El campo temático queda fijado bajo el título de «conciencia», el cual comprende en sí todos los elementos, tanto reales como intencionales, del flujo de vivencias. El horizonte de cuestionamiento y la orientación fundamental vienen de fuera: el cuestionamiento de carácter epistemológico, de la escuela de Marburgo (característico de ambas es el apoyarse en Descartes); para la fundamentación de la ciencia del espíritu (naturaleza y espíritu) se acude a Dilthey.

Se introduce, por lo tanto, el idealismo transcendental en la fenomenología. Y también surge en ella el movimiento contrario, el realismo entendido en sentido tradicional. Esta contraposición resultará central para la discusión científica que se dé dentro del movimiento fenomenológico. No se plantea de modo radical que en la fenomenología toda cuestión de carácter epistemológico carece de sentido. Se opera siguiendo una tradición equivocada.

2) Las investigaciones realizadas en el campo de la lógica se aplican también en otros sectores tradicionales; se eligen unos u otros modelos concretos según cuál sea el planteamiento y el modo de trabajo. Se opera con un acervo restringido de distinciones fenomenológicas.

3) Por todas partes se hace notar el afán de sistema. —Aquí vale lo mismo que se dijo antes sobre la conciencia filosófica de la actualidad.

4) El fortalecimiento de estos tres factores y la contaminación de la fenomenología con la terminología de la tradición redunda en una indefinición general. Resultan patentes las afinidades mutuas. La investigación fenomenológica, que debía ser la base del trabajo científico, se hunde en la indefinición, la irreflexión y la ligereza, convirtiéndose en la moda filosófica del mo-

mento, moda un tanto ruidosa, un escándalo público de la filosofía.

74 La rutina «escolástica» imposibilita que se llegue a captar realmente. El círculo de George, Keyserling, la antroposofía, Steiner, etc. —todos parecen tener algo que ver con la fenomenología—. Hasta qué punto ha llegado la cosa, lo muestra un libro recién aparecido: Acerca de la fenomenología de la mística [6], publicado en una editorial reconocida y con padrinazgo de lo más autorizado. ¡Conviene advertir aquí de ello!

¡Así están las cosas, en vez de asumirse la fenomenología en su posibilidad...! Si lo que se considera es ese funcionamiento rutinario, es imposible decidir nada acerca de la fenomenología, llegar a definición alguna. ¡El asunto no tiene remedio! Todas esas tendencias no son sino una traición a la fenomenología y a sus posibilidades. ¡No hay modo de evitar la ruina!

§15. La fenomenología en su posibilidad: un cómo de la investigación

Considerándola desde *su posibilidad*, hay que entender la fenomenología como algo que no es manifiesto ni obvio. La *posibilidad tiene un modo propio de asumirse y verificarse*, no se tropieza con ella en la rutina maquinal ni tiene carácter temático. «Asumir [7] una posibilidad» significa: asumirla y configurarla en su ser, es decir, lo que de posibilidades hay en ella bosquejado.

Fenomenología es, pues, un peculiar *cómo de la investigación*. Los objetos llegan a determinarse tal como ellos mismos se dan. La indagación se ocupa en lograr la actualización de la cosa. Se propone con esto una vía que la hermenéutica de la facticidad trata de seguir.

[6] G. Walther, *Zur Phänomenologie der Mystik*, 1923. Olten und Freiburg i. Br., 1976³.

[7] *ergreifen:* es decir, «captar, agarrar» y «hacerse cargo (de ella)» (véase nota 2 de la p. 55). *(N. del T.)*

Los objetos deben tomarse tal como ellos en sí mismos se muestran, es decir, tal como aparecen ante un *determinado mirar.* Ese mirar surge de un estar-orientado en ellos, de un estar ya familiarizado con lo ente. Ese estar familiarizado es en la mayoría 75
de los casos fruto de un haber oído, de un aprendizaje. El aquello-acerca-de-lo-cual está así presente en el modo transmitido de ver y fijar las cosas; por ejemplo, la lógica, en determinado orden, concepción y problemática.

La situación de una ciencia en cada momento responde al estado concreto de las cosas. El mostrarse de éstas puede que resulte ser un aspecto tan asentado por la *tradición* que ni siquiera sea posible reconocer lo que de impropio tiene, y se lo tenga por verdadero. Y lo que se muestre en sí mismo de modo directo no tiene por qué ser la cosa misma. En el caso de que uno se conforme con ello está haciendo pasar, ya en la disposición del terreno, una contingencia por el en-sí de la cosa, está tomando un encubrimiento por la cosa misma.

Así pues, tal impresión directa no garantiza absolutamente nada. Se trata de llegar a aprehender la cosa libre de encubrimientos, superando el punto de partida. Para ello es necesario sacar a la luz la historia del encubrimiento. Hay que remontar la tradición del cuestionar filosófico hasta las fuentes del asunto. Hay que desmontar la tradición. Sólo de esa manera resultará posible un planteamiento originario del asunto. Este retorno es el que sitúa de nuevo a la filosofía ante las condiciones decisivas.

Eso hoy en día sólo es posible por medio de una *crítica histórica* radical. Dicha crítica no tiene por objetivo la mera y simple ilustración sino que es una tarea fundamental de la propia filosofía. La simpleza con que se suele hacer es una muestra de la falta de historicidad de la fenomenología: se cree llegar al asunto, a lograr una *evidencia natural*[8] del asunto, con una ojeada cualquiera. También es característica esa superficialidad con que se aprovechan opiniones extraídas de la historia para seguir manipulándolas. De la historia acaba haciéndose una novela.

[8] *naive Evidenz. (N. del T.)*

El desmontaje de la tradición tiene su punto de partida en la actualización del momento presente. Como la investigación filosófica parece ser algo que lleva su tiempo, conviene acomodarse y esperar. No toda época ha de tener un gran sistema.

76 Desmontando críticamente la tradición no queda posibilidad alguna de extraviarse en problemas que sólo en apariencia sean importantes. «Desmontar» quiere decir aquí: retorno a la filosofía griega, a *Aristóteles*, para ver cómo lo que era originario decae y queda encubierto, y para ver cómo nosotros estamos en medio de esa *caída*. En correspondencia a nuestra posición se trata de volver a configurar de nuevo la posición originaria, es decir, una posición que en correspondencia a una situación histórica diferente es otra y, sin embargo, la misma.

Sólo de esta manera se nos ofrece la posibilidad de dar de modo originario con el objeto de la filosofía. Esta aspiración concreta a la demostración debe poner en juego su eficacia señalando y distinguiendo los caracteres de ser, de objeto, de acceso y de verificación de lo que es objeto en la filosofía.

Así pues, la filosofía se mueve ahora en la tradición. *Fenómeno*, en cuanto categoría temática que orienta el acceso y predispone el trato con las cosas, viene a significar la constante *preparación de la vía*. Dicha categoría temática tiene la función de alertar críticamente la mirada reconduciéndola al desmontaje de los encubrimientos hallados mediante la crítica. Pretende ser orientadora, es decir, debe tomarse sólo en su función de alerta y no malinterpretarse en cuanto delimitación. (Las ciencias se demarcan desde dentro de sí mismas. Cuando la filosofía se entromete no es más que charlatanería.)

Si ahora destacamos que *el ser en* el modo del *encubrirse* y el velarse —y esto no accidentalmente sino por su carácter-de-ser— es inherente al carácter-de-*ser del ser* que es objeto de la filosofía, tendremos entonces una noción verdaderamente rigurosa de la categoría de fenómeno. La tarea, por lo tanto, de hacer de él fenómeno resulta ser aquí radicalmente fenomenológica.

Esta vía es la que pretende seguir la *hermenéutica de la facticidad*. Se denomina a sí misma «interpretación», es decir, no se tra-

ta de un título puesto a primera vista. Toda interpretación es una interpretación conforme a algo. Ese *haber previo* que hay que in- 77
terpretar debe buscarse en la trama de objetos. Hay que apartarse de lo que se encuentra más próximo en el asunto para ir hacia lo que reside en su fondo. La marcha de la hermenéutica ha de venir señalada por el propio objeto. *Husserl* aportó al respecto cosas decisivas. No obstante, hay que saber oír y ser capaz de aprender. En vez de eso lo que se encuentra es funcionamiento rutinario en el desconocimiento de las cosas.

CAPÍTULO 2

«EXISTIR ES SER EN UN MUNDO»

§ 16. Indicación formal del haber previo

[1]Lo que se ha dicho sobre «fenómeno» y «fenomenología» nada 79
tiene que ver con una metodología de la fenomenología —empresa de naturaleza harto dudosa; cumple simplemente la función de una parada en el ir y ver concretos, al efecto de orientarnos iluminando un trecho del camino. Sólo en esos términos debe entenderse lo dicho. El tránsito de un cómo entendido de manera vacía a un cómo asumido debe hacerse explícito, aunque sea de modo sucinto, mediante las consideraciones metodológicas más indispensables.

En un primer examen del existir en su actualidad, destacábamos en él, desde el punto de vista del fenómeno fundamental del «estar-ya-interpretado», dos líneas de interpretación. Las dos resultaban ser modos como el existir, de forma destacada, habla de sí mismo y a sí mismo, es decir, se hace a sí mismo presente ante sí y se mantiene en esa presencia. Ese tenerse-a-sí-mismo, así caracterizado, del existir se ve en la conciencia histórica en la forma de

[1] De aquí en adelante el texto vuelve a seguir el manuscrito de Heidegger.

ser de un concreto haber-sido uno mismo, y en la filosofía en la de un ser-siempre-así. En ambas líneas de interpretación, es decir, en el fenómeno fundamental del estar-ya-interpretado, aparece el fenómeno de la *curiosidad*, precisamente el cómo de un actuar (o de ser), el del volverse hacia algo con ánimo de determinarlo y conocerlo.

Hay que hacer que ese fenómeno llegue verdaderamente a la
intuición, de tal manera que en él el existir mismo pueda sacar a
la luz determinadas características de ser propias correspondien-
tes a los rasgos principales hallados en la indagación hermenéuti-
80 ca. Así pues, hay que lograr que el existir se vea en el campo te-
mático del análisis de manera más expresa que hasta ahora.

La posibilidad y fertilidad definitivas de la explicación concreta del fenómeno de la curiosidad (y de la de cualquier otro) radican en *aquello en cuanto lo cual* el existir esté dispuesto de antemano, predeterminado por medio de unos rasgos fundamentales. El mirar a algo y el determinar, activo en ese mirar, lo que está a la vista, en cuanto actuación que lo configura, supone tener ya de antemano lo que se va a mirar en cuanto ente que es así y asá. Lo que de esa manera se tiene de antemano en todo acceso a lo ente y trato con lo ente lo denominaremos *haber previo*.

La fortuna del planteamiento y del modo de realización de la descripción hermenéutica del fenómeno dependen de la originariedad y autenticidad del haber previo en que el existir en cuanto tal (vivir fáctico) se halle situado.

Ese haber previo en que el existir (en cada ocasión el existir propio) se halla al hacer esta indagación puede formularse a modo de indicación formal: *existir (vivir fáctico) es ser en un mundo*. Ya en el propio análisis de la curiosidad debe poder exhibirse ese haber previo. El hecho de que tal cosa se logre no dice, sin embargo, nada acerca de la originariedad del haber previo; tal exhibición misma no es sino el fenómeno de un haber previo desde antaño eficaz en la descripción.

El haber previo hay que ponerlo al alcance y apropiárselo de tal manera que la comprensión vacía de la indicación formal se llene a la vista de la fuente concreta de intuición. Se entiende

mal la *indicación formal* siempre que se tome como un enunciado general, establecido, y se desvaríe o se hagan con ella deducciones dialécticas constructivas. De lo que se trata es de, partiendo del contenido de la indicación, indeterminado pero en cierto modo entendible, hacer que el entender alcance el *curso* adecuado *para el mirar*. Para lograr ese curso de la mirada[2] podemos y debemos apoyarnos, a manera de prevención, en el rechazo de otros puntos de mira *aparentemente* afines y por ello mismo concurrentes, por ser los dominantes en una determinada situación del investigar.

§ 17. Malentendidos

a) El esquema sujeto-objeto

Lo primero que hay que evitar es *el esquema de que hay sujetos y objetos*, conciencia y ser; de que el ser es objeto del conocimiento; que el ser verdadero es el ser de la naturaleza; que la conciencia es el «yo pienso», esto es, yoica, la yoidad, el centro de los actos, la persona; que los yoes (personas) tienen frente a sí lo ente, objetos, cosas de la naturaleza, cosas de valor, bienes. En fin, que la relación entre sujeto y objeto es lo que se ha de determinar y que de ello se ha de ocupar la teoría del conocimiento. 81

En este terreno de cuestiones se hallan todas las posibilidades que una y otra vez vienen a ensayarse, dando lugar a interminables discusiones, una tras otra: que si el objeto depende del sujeto, que si el sujeto del objeto, o ambos, el uno del otro. Este haber previo de carácter constructivo, difícilmente extirpable ante la insistencia tenaz de una tradición empedernida, impide de manera fundamental y definitiva el acceso a aquello que se quiere indicar con «vida fáctica» («existir»). No cabe modificación al-

[2] Heidegger contrapone aquí *Blickbahn*, «curso, recorrido, derrotero de la mirada», término compuesto por él, a *Blickstand*, «punto de vista», y *Standpunkt*, «perspectiva», las cuales denotan una posición fija. *(N. del T.)*

guna del esquema que permita soslayar su inadecuación. El esquema mismo se ha ido configurando en la historia de la tradición a partir de constructos de sus elementos, sujeto y objeto, constructos en principio aislados que luego en cada caso se han compuesto de una u otra manera.

La fatal irrupción de este esquema en la investigación fenomenológica la destacábamos ya al caracterizar la situación histórica en que dicha investigación fenomenológica había surgido. El predominio de este problema de la teoría del conocimiento (y del correspondiente en otras disciplinas) es peculiar de una manera, fácilmente constatable, que tienen la ciencia y en especial la filosofía de preservar su existencia. El noventa por ciento de la literatura filosófica se ocupa de hacer que estos problemas en su tergiversación no desaparezcan, complicándolos siempre de nuevo más y más. Esa literatura es la que domina el negocio; en ella se ve y se mide el progreso y la pujanza de la ciencia.

82 Entretanto, de modo inadvertido, hay quienes sin llamar la atención han acabado con el falso problema (¡*Husserl* en sus Investigaciones lógicas!) y se ocupan de que aquellos que así lo han entendido no tengan que investigar determinadas cosas nunca más. Estos efectos de carácter negativo son los decisivos y por ello mismo los que no llegan a la opinión pública.

b) El prejuicio de la ausencia de perspectiva

El rechazo de ese modo de proceder que consiste en el encuadramiento del campo de investigación en el esquema citado es sólo una de las precauciones que en la actualidad resultan más acuciantes. La segunda atañe a un prejuicio que no es más que el equivalente de la falta de crítica con que se construye y teoriza. Me refiero a la *pretensión de un observar exento de perspectiva.*

Este segundo prejuicio es, si cabe, más funesto para la investigación que el anterior, por cuanto eleva la falta de crítica a principio, haciéndola figurar explícitamente entre las consignas de la en apariencia suprema idea de cientificidad y objetividad, contri-

buyendo así a extender una ceguera radical. Alimenta una sobriedad un tanto sospechosa y, valiéndose de lo obvio de su pretensión, concede dispensa general de cualquier cuestión crítica. Pues, ¿qué podría llegar, incluso a los más atrasados, de modo tan simple como la pretensión de acercarse a las cosas sin ninguna idea preconcebida —es decir, la exclusión de toda perspectiva? (¿Motivos de esta idea de la ausencia de perspectiva?)

(Ausencia de perspectiva, cuando no hay nada que hacer; pero ¿cuando hay que ver e investigar? Carencia de perspectiva = viciado el ser-sujeto. La configuración de la perspectiva es lo primero en el ser. Lo adecuado, el conocer los prejuicios, y no sólo por lo que hace al contenido, sino en el ser. Tolerancia pública: frente a *ella*, el previo y auténtico entrar en el mundo, liberarlo.)

También el ver sin ideas preconcebidas es un ver y tiene, en
cuanto tal, su punto de vista, hasta tal extremo que lo tiene de 83
modo señalado precisamente al apropiarse explícitamente de él de manera acrítica.

Ausencia de perspectiva, si la expresión ha de significar algo, no es otra cosa que la explícita *apropiación del punto de vista*. Este mismo es algo histórico, es decir, inseparable del existir (la responsabilidad con que el existir está consigo mismo, responde a sí mismo), ningún en-sí quimérico y extratemporal.

CAPÍTULO 3

CONFIGURACIÓN DEL HABER PREVIO

§ 18. *Mirada a la cotidianidad*

Tras esas advertencias de carácter restrictivo se trata de traer a la vista y hacer efectivo el propio haber previo y el curso de la mirada que a él conduce. El existir es lo que es en su ocasionalidad; ahora bien, él mismo en su ocasionalidad puede ponerse a la mirada bajo aspectos muy diferentes. 85

Decisivo para la configuración de un haber previo es ver el existir en su *cotidianidad*. La cotidianidad caracteriza la temporalidad del existir (conceptuación previa). Inherente a la cotidianidad es una cierta normalidad del existir, el *«uno»* en que se mantienen encubiertas la propiedad y la posible verdad [1] del existir.

En esa mirada expresa al existir ocasional en su cotidianidad normal es donde hay que demostrar de modo intuitivo la indicación formal del tener previo: «Vivir fáctico (existir) quiere decir ser en un mundo». ¿Qué significa *«mundo»*?, ¿qué quiere

[1] «Propiedad» dice la mera substantivación, *Eigenheit*, del «propio» que figura en la expresión «el existir propio en cada ocasión», tópico de estas lecciones; «verdad», la de «verdadero», *eigentlich*, «lo que se muestra tal como es, sin encubrimientos». *(N. del T.)*

decir *«en»* un mundo?, ¿cómo es eso de *«ser»* en un mundo? No se trata de componer el fenómeno del existir ensamblando esas determinaciones, sino que con la acentuación ocasional de cada *uno* de los términos de la indicación sólo se apunta en cada caso a un aspecto posible del mismo fenómeno unitario fundamental.

(¿Qué quiere decir «mundo» en cuanto aquello-en-lo-cual del ser? La respuesta atraviesa las siguientes *estaciones* de actualización intuitiva: Mundo es lo que ocurre[2]. ¿En cuanto qué, cómo ocurre? Ocurrencia y carácter-de-ser («objeto», sólo para una ontología formal). Con el carácter de remisiones[3] (término técnico, ontológico); las remisiones ofrecen el mundo en cuanto aquello de que nos cuidamos, a que atendemos[4]; el mundo está «aquí» en el cómo de ser-algo-de-que-nos-cuidamos —aquí inmediato y
86 que ocurre de ese ser-algo-a-que-atendemos. En cuanto algo de que nos cuidamos, a que atendemos el mundo es mundo-en-torno, entorno.

Eso de que nos cuidamos se muestra en cuanto *aquello-de-lo-cual* el vivir fáctico vive. Ese aquello-de-lo-cual así explicitado nos proporciona el fundamento fenomenológico para entender el ser *«en»* un mundo[5], es decir, una interpretación originaria del fenómeno de la espacialidad fáctica que aquí aparece y del ser «en» él. El cómo del ser-«en», esto es, el vivir-*del*

2 *begegnen:* término central en la concepción heideggeriana aquí presentada, ofrece al traducirse un triple significado, «encontrarse con», «aparecer» y «ocurrir», triple significado que conviene entender siempre de manera unitaria, aunque la mayoría de las veces nos veamos forzados a elegir uno de los términos castellanos; al fin y al cabo, lo que nos encontramos es lo que aparece y porque aparece, y lo que aparece es lo que ocurre y porque ocurre. (Si se considera que el sentido etimológico de «ocurrir» es precisamente el de «salir al paso», quizá se entienda mejor el que se puedan combinar las tres ideas.) (Véase nota 37 de la pág. 37.) *(N. del T.)*

3 Tómese aquí «remisión» en cuanto «aquello que remite a...», «que llama la atención sobre...», significados del original *Verweisung*. *(N. del T.)*

4 *besorgen:* otro de los términos aquí centrales, significa «pre-ocuparse y ocuparse de...», «encargarse de...», «hacer algo», y todo ello con atención e interés —eso es lo que se quiere decir con «cuidarse de...», «atender a...». *(N. del T.)*

5 Si aquí se conjuga el «aquello-de-lo-cual» (o «desde-lo-cual») con el «en» es porque en el original se trata respectivamente de *aus* e *in*, literalmente «fuera de...» y «dentro de...»; es decir, el vivir «sale, surge del» mundo porque está «en» el mundo. *(N. del T.)*

mundo, *-desde* el mundo siendo el mundo aquello que aparece en el cuidarse de él, es ese cuidar, ese atender[6].)[7]

¿Qué quiere decir mundo en cuanto aquello-en-lo-cual del ser? La respuesta atraviesa las siguientes *estaciones de actualización intuitiva*: Mundo es lo que ocurre. El en-cuanto-qué aparece y el cómo ocurre queda comprendido en lo que denominaremos *significatividad*. Significatividad no es una categoría de la cosa, que vinculara unos objetos con un contenido concreto a un dominio propio, distinto de otros objetos de otro dominio. Significatividad es un cómo del ser, y en ella se centra precisamente lo categorial del existir del mundo. Con «existir» se designa tanto el ser del mundo como el ser de la vida humana —el por qué ya se verá.

Ese mundo aparece en cuanto *aquello de que nos cuidamos, a que atendemos*. Esto último, con los rasgos del ahora y del pronto, hace que el mundo de la cotidianidad quede caracterizado como *mundo-en-torno*. Lo entorno establece, interpretado desde la significatividad, el entender de la espacialidad fáctica, de la cual, mediante cierta modificación de la mirada, surgen el espacio de la naturaleza y el espacio geométrico. Partiendo de la significatividad se puede determinar el significado ontológico del *ser «en»* lo entorno del mundo.

Ese ser mismo es lo que le ocurre al mundo, de modo y ma- *87*
nera que el ser es en el mundo, éste en cuanto existir del mundo, en cuanto aquello de que nos cuidamos, a que atendemos. Se distingue como cuidar o atender, modo fundamental del ser, señalado porque él *«es»* ese su mundo que le aparece. Este *ser el existir del mundo de que nos cuidamos* es un modo de ser del vivir fáctico.

La dificultad aparente de desentrañar esa trama de categorías ligadas, mostrándola a la intuición, desaparece cuando desde el

[6] Estos «cuidar» y «atender» corresponden a *Sorgen*; *besorgen* viene a decir cierta transitividad del *sorgen*. De ahí que incorpore un carácter concretamente activo, que distinguimos en la traducción mediante el «de» o el «a» añadidos: «cuidarse de...», «atender a...». *(N. del T.)*

[7] Sinopsis avanzada al final de una hora de clase.

principio y en todo momento el examen se centra en apropiarse del punto de vista y en mantenerlo, es decir, se separa de la actitud acostumbrada y empedernida y se anda con cuidado de no volver a caer en ella por descuido.

Lo primero de todo es la actualización directa de aquello en cuanto lo cual el mundo aparece; y, que sepamos, conforme al haber previo, el mundo aparece en el ahora y el pronto [8] de la ocasionalidad de una cotidianidad normal. La ocasionalidad denota una situación en la que se encuentra la cotidianidad, situación delimitada por un ahora ocasional, cuyo estar aquí se da en un demorarse [9] en él.

Este *demorarse* en... tiene su demora, tiene su tiempo [10], lo que de permanencia tiene la *temporalidad* de la cotidianidad, un demorarse en el prolongarse de la temporalidad. Tal demorarse, en principio y en general, no es un demorarse solamente contemplando, sino precisamente un entretenerse con algo, un dedicarse a algo. El pararse en la calle puede ser, ciertamente, un estar parado sin hacer nada, pero aun así es algo totalmente distinto al figurar de una cosa llamada hombre entre otras cosas llamadas casas o hileras de casas. Ahora bien, el demorarse en cuanto estar parado sin hacer nada podremos entenderlo sólo en su aspecto temporal, esto es, en su dándose la ocasión [11], dentro de un general demorarse que es el estar en marcha hacia algo, un «cuidarse de...», un «atender a...» en un sentido particularmente marcado.

A lo que se apunta con lo dicho es a que se ponga fenoménicamente a la vista una situación concreta según las dimensiones de la ocasionalidad y a que se examine en ella, en cuanto cómo de una cotidianidad inmediata, cómo aparece el mundo. Se trata de

[8] *Demnächst:* «pronto, dentro de poco, enseguida». *(N. del T.)*

[9] *Verweilen bei-:* aunque traducido antes, para precisar bien su significado, por «demorarse ocupado en...», aquí, toda vez que va a ser definido, parece innecesario insistir en aclararlo con el «ocupado». *(N. del T.)*

[10] *Weile,* el término así traducido, está contenido en *Verweilen,* el demorarse, y es un lapso corto, aunque indeterminado, de tiempo. *(N. del T.)*

[11] *sich zeitigend,* esto es, «producirse, darse la ocasión». Como *zeitigen* se deriva de *Zeit,* «tiempo», parece adecuado conservar en la traducción algo que remita al tiempo, sea en este caso «la ocasión».

prevenir contra la equivocación generalizada que consiste en tomar lo que se llama la vivencia de un acto aislado, digamos, un acto extraído artificiosamente de la vida, por lo que se suele llamar una experiencia simple, directa, en la cual lo experimentado inevitablemente ofrecerá el sentido de ser-cosa y, por supuesto, de realidad.

§ 19. Una descripción errónea del mundo cotidiano

Para hacer destacar más nítidamente el análisis apropiado, y a la 88
vez señalar los errores, elementales pero funestos, de dichas descripciones primarias, veamos antes de nada una descripción errónea; y no se piense que una inventada y preparada al efecto, sino la que en la actualidad quisiera hacerse pasar por la descripción más directa y más libre de ideas preconcebidas que pueda haber sobre lo dado en la inmediatez. Descripción que a su vez se hace valer de fundamento para todas las demás descripciones de lo que se suelen llamar relaciones de construcción objetivas. En cualquier caso, también es verdad que tal descripción es infinitamente superior a todas esas teorías que no hacen más que contar historias acerca de la transcendencia de los objetos y de la realidad, sin haber siquiera echado una mirada sobre aquello de lo que con tanto atrevimiento hablan.

Consideremos la cotidianidad más absoluta: el estar en casa, en una habitación en la que encontramos, pongamos, ¡«una mesa»! ¿Cómo la encontramos, cómo aparece? [12] Se trata de una cosa en el espacio; en cuanto tal cosa espacial es también algo material. Pesa tanto, tiene tal color, tal forma; el tablero es cuadrado o redondo; mide tanto de alto, tanto de ancho; la superficie es suave o rugosa... Se puede deshacer la cosa en pedazos, se la puede quemar o destruir de cualquier otro modo. Esa cosa espacial y material, que de tal manera se presenta según los distintos aspectos posibles de la sensibilidad, se muestra siempre en su

[12] Se trata de *begegnen*, también «ocurrir». *(N. del T.)*

existencia sólo desde un lado determinado, de tal modo que el aspecto de ese lado se funde continuamente con el de los otros, prefigurados gracias a la configuración espacial de la cosa; y así con todos y cada uno de los lados. Los diversos aspectos se muestran y se descubren uno tras otro dando vueltas en torno a la cosa; en cada caso uno distinto según se la mire desde arriba o se la observe desde abajo. Los mismos aspectos cambian según cuál sea la iluminación, la distancia y demás factores relativos a la posición del observador.

La existencia determinada y concreta de la cosa proporciona la posibilidad de deducir algo acerca del sentido de ser y ser-real
89 de tales objetos. Tales objetos son verdaderamente las piedras y demás cosas de la naturaleza. Vista más de cerca, sin embargo, la mesa es algo más; la mesa no es sólo una cosa espacial y material, sino que está provista también de determinados predicados de valor: está bien hecha, es funcional; es una aparato, un mueble, una pieza de mobiliario. El dominio universal de lo real se puede dividir, por lo tanto, en dos reinos: *cosas naturales y cosas de valor*, teniendo siempre las cosas de valor, a manera de substrato de su ser, el ser una cosa natural. El verdadero ser de la mesa es: cosa-espacial material.

Consideradas desde su resultado, estas caracterizaciones son en apariencia auténticas, mas sólo en apariencia. Se puede demostrar que son constructivas en diversos aspectos y que se hallan regidas por *prejuicios* difícilmente extirpables. Haciendo tal comprobación se podrá ver también cómo, cuando se atribuye, como es costumbre últimamente, rango de igualdad al ser de las cosas dotadas de valor y al de las cosas dotadas de significado, no se está diciendo nada en absoluto, mientras siga reinando una radical falta de acuerdo *acerca de* cómo aparecen y desde qué perspectiva puede descubrirse algo acerca de ellas, y sin reconocerse que la significatividad no es un rasgo de la cosa sino un carácter de ser.

Las teorías acerca de la realidad deben someterse desde cuatro aspectos diferentes a una desconstrucción crítico-fenomenológica. Aquí los señalamos solamente, sin desarrollarlos, por cuanto

la crítica sólo puede y debe realizarse desde un punto de vista positivo. Habría que mostrar 1) por qué no se llega a ver la significatividad como tal; 2) por qué, sin embargo, en la medida en que se hace uso teórico de un aspecto aparente de ella, se la considera necesitada de explicación y se explica; 3) por qué se «explica» (dicha significatividad) remitiendo a un ser-real más originario; 4) por qué se busca ese ser verdadero, fundante en el ser de las cosas naturales. (Existir siempre, carácter de ley, no contingencia; alineamiento con cierta permanencia de lo conocido, es decir, supuestamente de lo ente —ἐπιστήμη.)

§20. Descripción del mundo cotidiano desde el trato demorado con las cosas

En el trato demorado concreto con las cosas no se encuentra nada en absoluto de lo dicho en la descripción anterior, y, si acaso hubiera algo, desde luego, de una manera bien distinta. Tomemos el «mismo» ejemplo, el mismo por lo que hace al asunto, y comencemos la descripción de manera que lo primero que aparezca, antes de la trama fenoménica, sea una multiplicidad de fenómenos que se corresponden mutuamente. Será el análisis subsiguiente el que haga destacarse la trama. *90*

En *la* habitación ésta, aquí, está *la* mesa ésta, aquí [13] (no «una» mesa cualquiera entre muchas otras mesas en otras habitaciones y casas) a la cual uno se sienta *para* escribir, para comer, coser o jugar. Es algo que se ve en ella inmediatamente, por ejemplo, al ir de visita: es una mesa de escritorio, de comedor, de costura. La mesa en sí misma aparece de primeras así; no es que se le adjudique ese rasgo de ser «para algo» de resultas de una comparación con algo distinto de lo que ella es.

[13] Esta formulación un tanto forzada, «ésta [=] aquí», intenta reproducir el uso en el original del *da*, empleado coloquialmente como índice de la concreción de la habitación, de la mesa... Conviene quizás advertir que en la descripción fenomenológica que en este parágrafo se hace a lo que se apunta es a destacar el carácter de «presencia» multívoca del *Da*. *(N. del T.)*

El estar de la mesa aquí, en la habitación, quiere decir: al usarse de tal y cual manera hace tal función; tal y cual cosa de ella es «poco práctica», inadecuada; tal otra está estropeada; ahora está mejor que antes en la habitación, por ejemplo, tiene mejor iluminación; antes no quedaba nada bien (para...). Tiene unas rayas aquí y ahí —en la mesa suelen estudiar los críos; esas rayas no son interrupciones cualesquiera de la pintura, sino que han sido los críos, y siguen siéndolo. Este lado no es el lado del este, ni el lado estrecho es tantos centímetros más corto que el otro, sino donde se sienta la mujer al anochecer para leer; en esta mesa discutimos entonces de esto y de aquello; aquí tomamos entonces tal decisión con un *amigo*, aquí[14] se escribió tal *trabajo*, se celebró tal *fiesta*.

Esa es *la* mesa, así es como está aquí en la temporalidad de la cotidianidad, y como tal volverá a aparecer acaso dentro de mu-
91 chos años, cuando se la encuentre volcada en el suelo, retirada e inutilizable, como tantas otras «cosas», por ejemplo, un juguete, estropeado y casi irreconocible —es la propia infancia. En la bodega, en una esquina, se tienen de pie un par de viejos esquíes; uno de ellos está roto; lo que allí hay no son cosas materiales de distinta longitud, sino los esquíes de cierta época, de aquella carrera temeraria con éste y con aquél. Este libro que tengo aquí es un regalo de X; éste de aquí me lo encuadernaron en tal imprenta; este otro habrá que llevarlo a encuadernar; ¡a este otro le he dado tantas vueltas!; ése de ahí fue una adquisición *inútil*, una decepción; ese otro tengo que leerlo todavía; esta biblioteca no es tan buena como la de A, pero mucho mejor que la de B; el asunto no es de esos en que uno se complace; qué dirán los demás de esta presentación, etc., etc. Tales son los rasgos del ocurrir. Ahora habrá que preguntarse cómo constituyen el existir[15] del mundo.

De las dos descripciones ofrecidas calificábamos la primera de errónea, esto es, errónea respecto de la tarea fundamental que se

[14] Tanto «aquí» como «ahí», y en su caso «allí», traducen el *da* del original. *(N. del T.)*
[15] Conviene recordar al lector que «existir» traduce *Dasein*, que, además de significar también «estar», se puede interpretar literalmente en cuanto «ser *da*», con los múltiples usos que el *da* posee..., y que en este párrafo se ha vuelto a emplear profusamente en su papel de deíctico. *(N. del T.)*

plantea, a saber: captar de modo categórico-ontológico el ahora inmediato de lo existente. «Errónea», por lo tanto, no significa «falsa» en el sentido de que carezca de fundamento objetivo alguno. Puede ser que lo esencial de sus resultados se pueda corroborar en algún dominio concreto del existir, que se presente ante una observación de carácter estrictamente teórico a la manera del *objeto*.

Esa primera descripción, así como toda la lógica y ontología tradicionales, se halla inmersa en el ámbito de influencia, aún sin mengua, *del* destino que con Parménides se decidió para la historia de nuestro espíritu y de nuestra existencia, o, lo que es lo mismo, para la línea de interpretación de tal historia: τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι [16] —lo mismo es pensar percatándose [17] y ser. (Con todo, no hay que confundir esta frase con otras interpretaciones, acríticas en sus fundamentos hermenéuticos, que pretenden hacer de ella la primera intuición fundamental del idealismo: Todo ente es lo que es tal y como se constituye 92
en el pensamiento, en la conciencia; el objeto en el sujeto.) Lo captado en el pensar que se percata no es otra cosa que lo verdaderamente existente; es decir, la vía de acceso por la que se aprehende adecuadamente el ser verdadero es el pensar percatándose, «pensar» [18], aprehender teórico, ciencia, y para los griegos es «lo que siempre está ya aquí» en cuanto tal. (Dicho sea de paso: intencionalidad; no es casualidad que Husserl aún hoy en día denomine a lo intencional «noético».)

Toda la ontología que sigue a Parménides viene predeterminada por aquella decisión, que es la que le proporciona el hilo conductor. El logro de una situación originaria presupone la crítica de dicho desarrollo en la historia del espíritu.

16 Frag. 5 (según la nueva numeración: frag. 3). En Diels, *Vorsokratiker*. Berlín, 1912[3], vol. I, p. 152.

17 Con esto se traduce *vernehmendes Vermeinen*. *Vermeinen* quiere decir «figurarse, creer, suponer», es decir, un pensar siempre referido a aquello de que se percata; *vernehmendes* es un participio activo en función de adjetivo que significa «oír, percibir, enterarse de», es decir, un percatarse que se piensa. *(N. del T.)*

18 Se trata en este caso de *Denken*, «pensar, pensamiento» en sentido estricto. *(N. del T.)*

CAPÍTULO 4

SIGNIFICATIVIDAD: CARÁCTER DE OCURRENCIA[1] DEL MUNDO

§ 21. Análisis de la significatividad *(Primera versión,* no presentada en clase)

Hasta ahora, y deliberadamente, hemos visto sólo el modo de *93*
ocurrencia de algunas «cosas», casos de ocurrencia limitada pero especialmente cercanos. Al *en-cuanto-qué* y al cómo del ocurrir llamémosle *significatividad*; interpretada esta última en cuanto categoría de ser. «Significativo» equivale a: ser, existir en el modo de un significar apuntando[2] determinado; lo que esto quiere decir y en qué consiste su carácter de determinado, y cómo se anuncia en todo ello un *ser*-aquí, el del existir[3], es lo que trataremos de constatar ahora en lo concreto.

Lo *determinado* del significar, lo primero que conviene explicar, se encuentra en el carácter de *apertura* de lô ocasionalmente significativo. (Apertura —no sólo carácter de *determinado* de lo que se conoce; tal carácter es un momento particular del ver y

[1] *Begegnis:* relacionado con *begegnen*, es «suceso, acontecimiento, ocurrencia». *(N. del T.)*

[2] *Be-deuten:* escrito sin guión quiere decir «significar» el hiato destaca lo que tiene de derivado de *deuten*, que quiere decir «apuntar». *(N. del T.)*

[3] *Dasein* es «estar = ser aquí» y «existir». *(N. del T.)*

por ello también un momento *normal.* En él se mueve lo ya-interpretado.) Esa *apertura* se muestra en dos rasgos: 1) en el carácter de presencia[4]; 2) en la pre-manifestación[5] del mundo común[6] (es decir, en el sacar a la luz o hacer aparecer, en el mantener en lo manifiesto el mundo común).

1. Lo que de la manera descrita aparece «en el mundo» se muestra a sí mismo en cuanto ente que sirve para..., que se usa para..., que no vale ya para..., que no se usa ya para...; su existir es un estar aquí *para esto.* «Para esto» quiere decir: a mano para *dedicarse a...*, para demorarse en aquello de lo que surge una u otra forma de ocupación con... o de disposición hacia... En el propio estar-a-mano en cuanto tal está, ahí mismo, abierto y conocido, el *para-qué*; y lo está en la manera de ser de un ser-*así* determinado de carácter cotidiano —para comer, por ejemplo
94 (eso solo o con otros determinados, según las horas del día). Así pues, incluso *esa cotidianidad y temporalidad determinadas* están *presentes.* Habiendo sido ya de esta manera y comenzando a ser aquí de esta otra. Horizonte determinado por pasado y porvenir y que determina en cada ocasión el presente; impulsando desde pasado y porvenir hasta el aquí[7].

(Temporalidad: de entonces, para, en, por razón de —aquí.



——Vías del cuidarse de... Lo existente no se encuentra en la determinación de lo definible, sino

[4] *Vorhandenheit* se introduce aquí en cuanto término técnico: con él alude Heidegger al «horizonte» temporal en que la conjugación de pasado y porvenir determina el presente. No se trata, pues, ni de la presencia del presente, *Gegenwart,* ni de la presencia de *lo* presente, de «lo que está ahí delante», a lo cual se ha estado llamando *präsent* —es la *presencia previa y latente* sólo en la cual es posible cualquier presencia en sentido estricto. Es, así, una *pre-presencia* como tal *no presente;* algo así como «pre-esencia» y «pre-existencia» a la vez. *(N. del T.)*

[5] En el término *Vorschein,* de uso casi único en la expresión *zum Vorschein bringen,* cuyo significado es «sacar a la luz, descubrir, poner de manifiesto», introduce Heidegger una cesura, lo que da como resultado *Vor-schein,* cuyo significado sería «luz previa, aparecer previo». Con «pre-manifestación» se trata de reproducir el doble matiz. *(N. del T.)*

[6] *Mitwelt. (N. del T.)*

[7] *ins Da:* literalmente, «en el aquí». *(N. del T.)*

en la cotidianidad y en su historicidad; por ejemplo, los libros salen en cada caso de la «intensidad» del interés: todavía no, sólo cuando, ya, pero sólo si; no sirve «ya», «anda por ahí», «en medio», es un trasto viejo —el «aquí». El acceder a las cosas y el tratar con las cosas, haciendo así que éstas aparezcan; el estar abierto: a la apertura y al haber previo del cuidado desde la *cotidianidad* y para la *cotidianidad*.)

2. Ese aquí de tal modo presente[8] pone de manifiesto, con su *existir*, con su estar o ser-*aquí*, a «los otros», un círculo determinado de los que conviven, que se determina a partir de la cotidianidad; ya sean otros concretos: quien regaló el libro; el carpintero que hizo la mesa; quien tiene una biblioteca mejor del mismo estilo...

Lo que se muestra, *destacado en el pasado*, en la expresión «han sido los niños» es algo que también se da, sólo que sin destacarse y en grados diversos de claridad, desvaneciéndose, en cualquier cosa que ocurra en el mundo: principalmente —y esto precisamente de modo muy usual y natural[8bis]— *«uno mismo»*, la propia temporalidad en su cotidianidad. Lo que uno hace, aquello en lo que uno se demora, ese mundo «es» uno mismo. Lo que uno mismo es es uno en el mundo con los demás, con los otros, y se determina a partir de aquello en cuanto lo cual se pone de manifiesto ese uno estando con los demás, con los otros, diferenciándose de *ellos*. La cotidianidad del existir tiene al existir mismo ahí y lo busca por la vía del escuchar lo que los demás dicen al respecto, cómo resulta en los demás lo que ellos hacen, cómo *en ello se ponen los demás de manifiesto*.

Incluso cuando la apertura de lo que aparece —el para-qué, para quién, de quién— no aparece en el ámbito de *lo habitual* en la cotidianidad (las posibilidades de que algo sea habitual, conocido son fácticamente históricas), cuando algo *inhabitual* se introduce en el mundo familiar y uno tropieza con ello, precisamente entonces se anuncia, en el buscar demorándose y en sus miras, el carácter de apertura; la pregunta «¿qué es esto?» suele 95

[8] *vorhanden. (N. del T.)*
[8bis] *selbstverständlich. (N. del T.)*

explicitarse mediante un «¿para qué se usa?», «¿qué se hace con esto?», «¿para quién es eso?», «¿quién ha hecho eso?»...

Lo que constituye la apertura de lo que aparece no es, ni mucho menos, una multiplicidad de relaciones en la que posteriormente y de modo secundario se situara lo existente que aparece, sino que, por el contrario, lo que aparece existe aquí y se mantiene en tal existir precisamente *por medio de* la *apertura.* (Las «relaciones» aludidas son lo entorno.) Lo existente en el aquí de la cotidianidad no *es* ya el verdadero ente *antes de* o *junto al* correspondiente «para algo» o «para alguien», sino que su existir, su estar aquí reside precisamente en su «para...»; y aun cuando esto, la apertura, parezca fallar, también entonces, sin embargo, lo que aparece se halla en *ella*: en su estar *ahí*, en medio, siendo un estorbo para la ocupación (para el trato con...).

Y *ahí*[9] hay algo que de modo constatado se presenta como objeto de posible identificación por medio de examen sólo en cuanto existente en la cotidianidad, si bien habiendo perdido el verdadero carácter de su aquí en la indiferencia de lo meramente identificable. Ahora bien, esa identificabilidad no es su ser, sino un posible ser-objeto, frente a lo cual la apertura de lo significativo muestra lo significativo en el cómo de su *estar*-aquí. (Génesis de lo teórico; antes: la curiosidad.)

Por medio de la apertura y *junto con* la apertura que aparece en él y en cuanto él, se significa ese algo apuntando al «aquí» de un demorarse y de una situación de la cotidianidad. Eso que significa apuntando no significa ni apunta a otra cosa sino que se significa a sí mismo y es signific*ativo*, es decir, que *se mantiene*, acorde con la ocasionalidad, a todo lo largo de ella en ese existir o estar aquí, presente[9bis].

96 La insistencia pertinaz de teorías del conocimiento bien asentadas, que no sólo son en general constructivas, sino también y sobre todo en la elección pretemática de aquello sobre lo que van a basar su construcción, es decir, la percepción y el conocimiento

[9] *da. (N. del T.)*
[9bis] *Da-und Vorhandensein. (N. del T.)*

teóricos, hace que fenómenos como los señalados resulten de primeras sumamente extraños. Ahora bien, mediante la configuración *del* ver en que ocurre la significatividad se harán perfectamente comprensibles por lo que hace a sus motivos tanto la insistencia de esas teorías como lo en apariencia extraño del análisis ofrecido. La significatividad sólo se entiende a partir de la apertura que previamente se encuentra en ella, por medio de la cual lo que aparece en lo que aparece se significa apuntando y de ese modo se impulsa hasta el aquí. (El acceder a... y el tratar con... que promueven el aparecer, el estar abierto para la apertura en el haber previo del cuidado desde y para la cotidianidad.)

§ 22. Análisis de la significatividad[10] *(segunda versión)*

En la descripción expositiva hemos visto deliberadamente modos de existencia y de ocurrencia de «meras cosas». Es conveniente que detengamos la mirada precisamente en este campo fenoménico, no con la intención de limitarnos a un sector determinado, sino con un propósito metódico de importancia fundamental. Pues lo que precisamente hay que mostrar es qué naturaleza ontológica tiene el existir mundano de meras cosas (mesa, libros).

El término «mundano», en cuanto derivado de «mundo», no debe entenderse en oposición a «espiritual», sino que quiere decir, de modo formal: que es, que existe como «mundo». Su carácter de existir, de estar o ser aquí[11] se designa mediante el término técnico de *significatividad.* «Significativo» equivale a: ser, existir[12] en la manera de un significar que aparece de modo determinado. La expresión no mienta algo existente que además significara algo, sino que su ser viene constituido por el significar que aparece de modo determinado, por el mantenerse en ese significar.

[10] Presentado en clase. Título del propio Heidegger.
[11] Tanto en la frase anterior como en ésta se trata de *dasein/Dasein*, respectivamente. *(N. del T.)*
[12] Aquí, sin embargo, son *Sein, Dasein*. *(N. del T.)*

Así pues, lo que hay que llegar a entender es cómo la significati- 9
vidad constituye el *existir* mundano.

El análisis es doble y concierne a lo siguiente:

1. El significar y su trama fenoménica (§§ 23-25).
2. El aparecer de carácter determinado (el carácter de ocurrencia del mundo) (§ 26).

Los tres fenómenos en que el significar se hace patente:

1. la apertura (§ 23),
2. el hábito (§ 24),
3. lo imprevisible y comparativo (§ 25).

§ 23. La apertura

El fenómeno de la apertura se articula por medio de dos rasgos que entre sí constituyen una unidad:

a) la presencia[12bis],
b) la manifestación del mundo común.

a) La presencia

Lo que aparece está aquí en el «servir para...», «usarse para...», «ser importante para...». Lo existente, lo que está aquí lo es sobre la base de su ser-para...[13]. Por medio de ese para... lo que aparece se encuentra a mano. Ese estar-a-mano, estar disponible es lo que constituye su *presencia*. Esa característica del para... no es algo que se proponga y se le atribuya a lo que sin ella existe ya de antemano aquí, sino que, por el contrario: es precisamente dicha

[12bis] Aquí y en lo que sigue se trata de la ya señalada *Vorhandenheit. (N. del T.)*

[13] Lo que en castellano vienen a decir los puntos suspensivos: «esto», «aquello», «lo de más allá»..., según la ocasión, se dice en alemán precisamente con el *da*, deíctico siempre de lo en cada caso existente, de lo que en cada ocasión ocurre. *(N. del T.)*

característica lo primero que impulsa lo que aparece a su verdadero estar o ser aquí[14], apareciendo como tal, y a mantenerse fijado a ello.

Para entender adecuadamente la estructura fenoménica de la *presencia* es importante *ver* de consuno el para-qué en cuanto aquí originario y próximo, y no *explicar*lo como algo posteriormente hallado, como si fuera finalidad que luego se le hubiera adherido. Los para-qué (el comer de todos los días, el escribir o 98
trabajar habituales, el coser a veces, el jugar) no son modos arbitrarios y absolutamente independientes de dedicarse a algo y de demorarse en ello, sino que son modos que, determinados en su ocasionalidad por una cotidianidad histórica, se transforman y re-determinan *desde* la cotidianidad y *para* la cotidianidad conforme a su temporalidad. (Importante para el apetecer o ir en busca de...: el cuidado previo y su «de-qué».) *Lo que el análisis del carácter de ocurrencia del mundo muestra es cómo el aparecer previo, aparecer previo no destacado, tiene su fundamento en la presencia y cómo precisamente ésta proporciona a lo que aparece el carácter propio de su aquí.* La presencia fija el carácter peculiar de ese aquí: ser en los para-esto y para-eso que aparecen de consuno.

b) La manifestación del mundo común

Lo que aparece es lo que es y como es, en cuanto «*la* mesa ésta, aquí»[15] en que a diario comemos *nosotros* (uno, y uno bien determinado), en la que en aquella ocasión se entabló aquella conversación, jugamos a aquel juego y *estaban* también *allí* tales personas determinadas, es decir, en el estar, ser aquí de la mesa ésta todavía están ahí, siguen *siendo* con ella; este libro de aquí, regalado por X, que el encuadernador E tan mal lo encuadernó. Uno hace una cosa de tal modo que ante los demás, ante los otros parezca de tal o cual manera, obtenga su respeto o logre superar a tales.

[14] «Estar (aquí)» en que se destaca el «ser aquí». *(N. del T.)*
[15] Véase nota 13 de la pág. 115. *(N. del T.)*

En lo que aparece de tal manera en la cotidianidad, ahí están los otros, en cada ocasión unos otros determinados según la temporalidad. Los que conviven con uno, los que coexisten con uno en la cotidianidad no aparecen en principio y en general aislados de modo expreso, sino que se ponen precisamente de manifiesto en lo que uno hace, en aquello con lo que uno se ocupa. Estar ahí en tal manifestación no quiere decir, ni mucho menos, ser objeto de un saber orientado a ello; más bien, es en la presencia (en sus para-qués) donde se halla la manifestación del mundo común con los otros, instando a lo que partiendo de ella existe a entrar en su aquí.

99 La manifestación de los otros que fácticamente viven en lo que aparece queda mejor caracterizada mediante la expresión *«del mundo común»*, es decir, son otros que, por vivir fácticamente, aparecen «en el mundo», «mundanamente»: en cuanto aquellos con los que uno «tiene que ver» [16], con los que uno trabaja o con los que uno piensa hacer algo; (por razón de esto, los muchos otros que son «indiferentes»); «común», por cuanto tales otros son aquellos con los que «uno mismo» tiene que ver [16bis].

Los otros aparecen en el mundo común llevando consigo su propio *«uno mismo»*. En el manifestarse en el mundo común de lo que aparece está uno mismo con aquello que hace, «uno mismo» entre otros, con su posición, su aspecto, sus logros, su éxito o fracaso. En el aquí de la mesa y demás «cosas» del mismo tipo con que nos encontramos también es uno mismo, de consuno, lo que aparece, sólo que de modo no destacado. Y eso no —incluso menos que los otros— en el sentido, digamos, de un captarse teórico o de alguna manera expreso. Pero sobre todo está uno mismo ahí de esta manera, sin volver la mirada hacia el propio yo, sin reflexión de ningún tipo; por el contrario, uno mismo

[16] La traducción literal de este modismo, *es zu tun hat*, sería: «tienen que *hacer*». *(N. del T.)*

[16bis] La expresión que aquí se explica es *mitweltlich*, adjetivo correspondiente a *Mitwelt*, «mundo común»; *Mitwelt* está construida con *Welt*, «mundo», y *mit*, «con», ese «con» que figura en «aquellos *con* los que "uno mismo" tiene que ver». Así pues, en el original alemán la explicación es paladina. *(N. del T.)*

se encuentra [17] a sí mismo en ese estar ocupado en el trato con el mundo.

§ 24. El hábito

La totalidad fenoménica de la apertura, desde la cual se significa todo aparecer fáctico apuntando a su aquí, constituye ella misma una peculiar trama de remisiones. El cómo de *tal* [18] significar por remisiones aparece con el carácter de lo habitual en cada ocasión. La presencia, así como la manifestación de lo que aparece, son conocidas (ἕξις, ἀλήθεια), y no en el sentido de que se tenga conocimiento de ello o acerca de ello, sino tal como *uno* conoce aquello en lo que uno mismo, de acuerdo con lo que se aparece, tiene experiencia. La cotidianidad domina a través de todos los distintos aspectos concretos de los nexos de remisiones. Todos nos arreglamos en cada ocasión, conocemos a otros, de igual manera que los demás le conocen a uno. Este conocer el mundo común es un conocer normal, medio, que se desarrolla en la coti- *100*
dianidad y sirve siempre a ésta. Este hábito no es un modo de ver las cosas, sino el modo como ocurre lo existente mismo, el ser-en.

§ 25. Lo imprevisible y comparativo

Sólo sobre la base de este hábito puede aparecer en la inmediatez del aquí mundano algo así como *«lo inhabitual»*; es aquello a lo que no se está habituado, y que «resulta un estorbo», «es inoportuno», «una vergüenza», «una molestia», «una lata» o un contratiempo. Como tal tiene en su carácter de aquí una marcada urgencia, una intensificación del aquí. Esta posibilidad de

[17] Se trata de nuevo de *begegnen*, traducido generalmente por «aparecer», «ocurrir»; véase nota 2 de la pág. 110. *(N. del T.)*
[18] «¿Cómo?: ¡¡más claro!!» (Nota de Heidegger.)

agudizamiento del carácter de aquí de aquello que se presenta de improviso o que está aquí inoportunamente reside precisamente en lo que el hábito del aquí cotidiano tiene de natural y sobreentendido [18bis], con su correspondiente *indistinción.*

[19]Lo inhabitual es sólo una sacudida que despierta el hábito en su indistinción, hábito que aparece aquí con el carácter de lo inhabitual. Tal falta de hábito no es algo ocasional, sino que es inherente a la temporalidad del ocurrir del mundo en cuanto tal. El hábito se ve inquietado, y ese hábito inquietable otorga al casual «distinto de lo que pensaba» el sentido del aquí que se opone.

A través de la inquietabilidad de ese hábito indistinto se presenta lo que aparece en su *imprevisibilidad.* El aquí que aparece tiene el refuerzo de lo inoportuno y urgente, de lo casual. Ese ser-en-general-siempre-en-cierto-modo-distinto impregna el ocurrir del mundo; es comparativo: distinto de —lo que pensaba, lo que esperaba, etc.

§ 26. El carácter de ocurrencia del mundo

Este último carácter y los otros llegarán sin duda a entenderse una vez se haya determinado el carácter de ocurrencia de lo exis-
101 tente mismo.

Lo existente aparece en el modo de aquello de que nos cuidamos, a que atendemos, es decir, en el aquí que se sitúa en un *cuidarse de...* En un sentido marcado «cuidarse de» algo significa ocuparse de ello, hacerlo: que el cuidado se arregle con ello, que ello esté aquí disponible; justamente entonces será algo de que verdaderamente nos hemos cuidado [20].

[18bis] Con «natural y sobreentendido» se traduce *Selbstverständlichkeit,* es decir «lo que se hace sin plantearse cuestión alguna al respecto», como cosa natural y tácita. *(N. del T.)*

[19] Lo que sigue vuelven a ser notas de un oyente, dado que en el manuscrito de Heidegger faltan al final una o dos hojas. Véase el epílogo de la editora.

[20] *Besorgen* posee el doble sentido, con el que aquí juega el original, de «cuidar de..., atender a...» y «ocuparse de hacer una cosa»; algo que, si bien de modo no tan claro, también se halla presente en el «cuidarse de...». *(N. del T.)*

En cuanto aquello de que nos cuidamos en sentido amplio tiene el existir que ocurre su propia *temporalidad*. Aquello de que nos cuidamos está aquí en cuanto lo que todavía no..., antes de..., ya..., pronto..., hasta ahora..., por el momento..., por fin... Denominemos a eso momentos *kairológicos* del existir. Partiendo de esa temporalidad es como se podrán entender los momentos fundamentales del tiempo.

Para entender la trama fenoménica de la significatividad hay que ver cómo la apertura se sitúa en el *cuidado* ocasional. La multiplicidad de remisiones no es otra cosa que aquello en que el cuidarse de..., el atender a... se detienen. De antemano son el para-qué y los otros del mundo común aquello que le importa al cuidado, en que el cuidado anda[21]. La trama de remisiones misma es aquello de lo que se cuida, lo que le mueve.

Este andar de un lado para otro en la trama de remisiones caracteriza el *cuidar en cuanto tratar con las cosas, con los demás*[22]. La trama de remisiones es lo que verdaderamente es entorno[23], aquello en que se anda, con que se trata. Hay que determinar ontológicamente la significatividad en cuanto aquello que está aquí en que se anda, con que se trata al cuidarse de las cosas. El mundo-en-torno fáctico-espacial en su ser aquí tal como es está sostenido por eso en-torno[24].

La *espacialidad* que el cuidarse de... impone fácticamente tiene sus distancias, tales como: está demasiado lejos, cerca de..., cruzando la calle, por la cocina, a dos pasos de aquí, detrás de la catedral,

[21] *worum es in der Sorge geht*: «lo que le importa al cuidado», dicho, no obstante, con una expresión que incluye el verbo *gehen*, «ir, andar», y la preposición *um*, «en torno a...», todo lo cual le permite a Heidegger pasar a lo siguiente. *(N. del T.)*

[22] Se trata aquí de *Umgehen*, literalmente «andar en...», en el sentido de «tratar con...»; se sobreentiende en alemán que es «en las cosas de la vida», esto es, con cosas y con personas, y, por supuesto, con los asuntos propios. *(N. del T.)*

[23] *das eigentlich Umhafte*: *Umhaftes* es término inventado por Heidegger, cuyo significado sería «lo relativo a *um*», por ser *-haft* sufijo de adjetivo. Es el *Um-* señalado en la nota anterior, y que quiere decir «en torno a...», el que posibilita este paso argumental. *(N. del T.)*

[24] *Um*, es decir, la preposición substantivada. *(N. del T.)*

etc., etc. En esta espacialidad reside un hábito de carácter ocasional con sus remisiones, que siempre son las del cuidarse de...

102 Lo «en-torno» no viene, ni mucho menos, determinado primario-ontológicamente a partir de un estar colocado lo uno en torno a lo otro o junto a lo otro, ni de relaciones geométricas, sino que es lo en-torno del andar mundano en las cosas de que nos cuidamos. Da la posibilidad de interpretar ontológicamente el significado del ser-en- y dentro-de-un-mundo. Ser-en-el-mundo no quiere decir: figurar entre otras cosas, sino que significa: cuidándose de lo en-torno del mundo que aparece, demorarse en él. El verdadero modo del propio ser en un mundo es el *cuidar*, el *atender*, sea fabricar, atender los negocios, tomar posesión de algo, impedir, preservar de daños o pérdida, etc. Lo entorno es la normalidad, la publicidad del vivir. El vivir se aborda mundanamente a sí mismo, habla consigo en el cuidado.

Del repaso a lo dicho acerca del manifestarse del mundo común nos queda: *aquello de que nos cuidamos* en el aquí es del mundo común y, con él, de *uno mismo*. Su carácter fundamental viene determinado por situarse a sí mismo, junto con aquello de lo cual anda a la busca, en el cuidado. El cuidar se cuida siempre de alguna manera de sí mismo. (Esto no supone ninguna retrorreferencia, del cuidar, a sí mismo; no va por ahí la cosa.) Se cuida de sí mismo al encontrarse mundanamente en el aquí que ocurre. El cuidar en cuanto tal es precisamente lo que originariamente tiene aquí el mundo y sitúa la temporalidad de tal modo que el mundo aparece para él y en él, el cuidar. De ninguna manera debe atenuarse este fenómeno fundamental.

Ser en el cómo de tal cuidar es la *inquietud*. Ésta caracteriza el vivir en cuanto estar situado en un mundo en el que anda uno cuidándose de las cosas en el trato con ellas. Cuidar, atender es ser-en-un-mundo y no debe interpretarse como acto de la conciencia[25].

[25] *Sorgen* tiene el doble significado de «cuidar, atender, ocuparse» y «preocuparse»; ahí el sentido de la advertencia de Heidegger. En consonancia, la «inquietud» debe entenderse en el sentido estricto del «moverse, andar en...». *(N. del T.)*

La importancia del procedimiento metódico que seguíamos al quedarnos en el análisis de las meras cosas resultará ahora patente al comprobarse que el mundo-en-torno siempre está aquí en el andar más próximo, cotidiano en las cosas también en cuanto mundo común y mundo propio. Estos términos técnicos no delimitan respectivamente región alguna, sino que son modos determinados de aparecer el mundo; cada uno de ellos muestra su específico carácter de en-torno. Este entorno no es más que la normalidad, la publicidad. (Todo esto de modo sumario, con 103
vistas a los análisis de la actualidad.)

El vivir está aquí en la cotidianidad en cuanto mundo que aparece, en cuanto mundo de que nos cuidamos, mundo afectado por el cuidado. El vivir se cuida de sí mismo y, dado que el cuidado tiene en cada ocasión su lenguaje, al cuidarse de sí mismo se aborda mundanamente a sí mismo, para hablar de ello.

Reside en el carácter de ser del cuidado el que éste quede absorbido en su ocasionamiento[26], asimilado a su realización. En la costumbre y publicidad de la cotidianidad se disipa el cuidado, la atención; eso no quiere decir que desaparezca, sino que ya no se muestra, que está encubierta. El cuidarse de... y el andar en... adquieren el aspecto aparente de la *falta de cuidado, de atención.* El mundo que aparece se aparece de modo directo como si simplemente estuviera ahí.

En ese aquí aplanado de la falta de atención en el cuidado, en el cual el mundo aparece como dado por supuesto[26bis], el cuidado, la atención dormitan. Por ello existe en el mundo la posibilidad de que repentinamente sobrevenga una urgencia, un agobio. Sólo por ser significativo puede el mundo aparecer como urgencia, como agobio.

[26] *Zeitigung*; substantivación de *zeitigen*, que significa «producir, traer consigo, ocasionar», «dar lugar a..., dar ocasión a...», y que, a su vez, es derivado de *Zeit*, «tiempo»; de ahí que lo virtamos, para que luzca ese «tiempo» que en el original queda a la vista, por «ocasionamiento»: se trata de «dar tiempo a...», mas tomado en sentido estrictamente literal. *(N. del T.)*

[26bis] *als Selbstverständlichkeit. (N. del T.)*

(Tengo que terminar aquí.) Partiendo de esta caracterización del existir del mundo habría que explicar en qué sentido es la *curiosidad* (cura-curiositas) un *cómo del cuidar*. Cómo dicha curiosidad, en su realización expresa, no suprime lo dado por supuesto del existir, sino que lo refuerza, lo intensifica. Y lo hace porque el cuidado de la curiosidad se encubre constantemente a sí mismo. Los cuatro rasgos de la interpretación que la filosofía hace de sí misma [27] son enmascaramientos de la curiosidad mediante los cuales ella se encubre a sí misma ante el cuidado propio. El «todos nosotros» de Spranger no es más que la máscara de la inseguridad: nadie lo ha visto, nadie le cree, todos son demasiado cobardes para confesarlo.

Hay que entender que el fenómeno del *cuidado* es un *fenómeno fundamental del existir*. Un fenómeno que no se puede componer juntando elementos teóricos, prácticos y emocionales. Sólo partiendo de él es posible explicar cómo en el existir del
104 cuidar mismo, tomado en su originariedad, antes de cualquier interpretación, el cuidado del mero ver y del mero preguntar se fundan en el ser de la existencia humana.

[27] Véase anteriormente, pp. 84-85.

ANEXO

SUPLEMENTOS Y ADICIONES

(Los títulos de las hojas adjuntas son todos ellos del propio Heidegger)

I. 1. I. 24
Indagaciones para una hermenéutica de la facticidad

Implantar discretamente un plan riguroso de investigación en las *105*
indagaciones concretas; es decir, partiendo de una actuación originaria, recién lograda. Fin: la situación hermenéutica (¡ella misma investigación!) —cuestionabilidad.

Respecto de las indagaciones concretas, siempre en su lugar: histórico; Aristóteles, Agustín, Parménides. (¡La hermenéutica es desconstrucción!) Sólo de esa manera demostrar la originariedad de la investigación hermenéutico-desconstructiva.

Temas:

A) Facticidad – ontología – ser – ocasionalidad – existir; referidos a la hermenéutica. Todas las indagaciones [deben] comenzar en el ahora mismo y [ser] de modo concreto siempre desconstructivas de lo histórico decisivo determinado.

Por razón de la ocasionalidad concreta de la indagación, debe verse empujada al retorno y a la apropiación expresa; protegerse del sistema y de una filosofía redonda que uno asume y cree. Ver de modo más positivo: la investigación de la facticidad en la necesidad histórica.

[1]Hermenéutica de la facticidad: volver luego a A con la facticidad radical.

II. 1. I. 24
Temas

106 La actualidad. Véase ontología, o filosofía: platonismo, curiosidad.
En ella, en cuanto posibilidades,
Husserl. Dilthey.
(en lo realmente decisivo, no como «nombres»)
¿Qué significa tal interpretación-de-posibilidades?
Husserl: ¡radicalidad!, ¿cuál? Cosas, cómo.
Descartes, cuidado del conocimiento conocido.
Griegos. (Verdad (falsedad) – lo descubierto [2].)
La actualidad en la conciencia histórica:
Dilthey, fundamentación, véase Husserl, Descartes, griegos.
además: haber previo tradicional, psicología, idea de hombre, antropología.
Aristóteles – Nuevo Testamento – Agustín – Lutero.
De ambos el haber previo y la conceptuación previa. Desconstrucción de la filosofía con la idea de investigación, hermenéutica de la facticidad.

La actualidad y la «generación». Contra la historia fantástica del mundo. En su lugar, sobre el suelo, aunque sea el de la radical cuestionabilidad concreta.

[1] En el original alemán aparece aquí una «E.»; podría tratarse de *Ende*, «fin», líneas antes citado, pero no hay manera de saberlo con certeza. *(N. del T.)*

[2] Esto es, «el carácter de descubierto», *Entdecktheit. (N. del T.)*

III. 1. I. 24
De la visión general[3]

«Fenomenología» – λόγος – ψεῦδος – ἀληθές. Cuidados – «problemas» – cuestiones, campo temático conciencia.
Aprehender lo descubierto – el existir, etc.
No tomar la primera orientación de una disciplina – «fenomenología» –, sino de ser, y particularmente de existir, existir concretamente la ocasionalidad, la actualidad. (Véase s[emestre de] v[erano del] 23, Ontología.) Partir de la actualidad aún de modo más concreto; investigación propia, sobre la base de la radicalidad del objeto y de los impedimentos.
Conciencia histórica, – filosofía – religión y teología. 107
1) Aquí a la vez hacer efectiva la fenomenología en cuanto posibilidad;
2) a la vez desconstruir a Dilthey; verdadera «realidad del vivir»; con ello desde 1) a la vez radicalmente lo histórico. Ontología griega; idea de hombre; teología cristiana, Agustín – ¡desconstrucción! Vuelta a la ontología griega, sobre la idea de hombre – λόγος – ciencia – validez – Descartes – cuidado de la curiosidad y de la validez y la seguridad. Publicidad. *O* justamente la fenomenología un cómo de la actualidad, y así una posibilidad concreta, que llevar radicalmente hasta el final y *de vuelta*; sólo que hacerlo de modo igualmente preciso.

4. I. 24

Partiendo de la fenomenología en cuanto disciplina (en principio), reflexionar desde ella, y desde ella en cuanto posibilidad llegar a un «asunto» fundamental, que traiga consigo la posibilidad y la manera de investigarlo.

[3] Apostilla posterior de Heidegger: «Introducción Marburgo 1923/24 fallida, sólo utilizable con elaboración seria.»

Si el adónde a que se llega resultara ser posibilidad decisiva, en ese caso, partiendo de ello, debería poder mostrarse en sentido concreto el significado fundamental del descubrimiento fenomenológico de Husserl.

IV
Hermenéutica y dialéctica[4]

Dialéctica – desconstrucción histórica – entender.
Haber previo – conceptuación previa. Se prescinde del haber previo y se trivializa la conceptuación previa: *idea de orden, curiosidad.* «Verdad», lo descubierto, configuración de lo descubierto y dialéctica. La dialéctica no conduce por negación al aprehender y
108 al tener *directos*, ni los reclama. Posibilidad más radical, nueva conceptualidad: hermenéutica.

V
Ser hombre

Acerca de los presupuestos, condiciones, motivos (haber previo, conceptuación previa) del *cuestionar*, del acceder al *vivir fáctico.*

«Ser hombre significa: pertenecer, en cuanto ejemplar, a un género dotado de entendimiento, de modo y manera que el género, o la especie, es superior al individuo; dicho de otro modo, que sólo hay ejemplares, no individuos.» Ki., Angriff 461[5].

Preocupación desproporcionada de la *«filosofía de la vida»* en lo que se refiere a su sesgo hacia la articulación. Por el contrario, la polémica *contra* la filosofía de la vida yerra en todo, no ve el objeto vida en absoluto de modo originario, no ve el problema del haber previo. De ahí que la polémica contra la falta de con-

[4] Título de Heidegger, con el añadido: «Véase lección s[emestre de] v[erano del] 23, § 9» (esto es, dialéctica).

[5] Kierkegaard, esto es, «Kierkegaards Angriff auf die Christenheit», ed. de A. Dorner y Chr. Schrempf, 1896, vol. I, p. 461.

ceptos sea puramente negativa, es decir, «positivamente» invertida, errónea[6], por apoyarse en una nada[7].

«Detenerse en», un modo de realización y de ocasionamiento[8]. La filosofía, y por supuesto la investigación filosófica, no más que un determinado detenerse en...[9], cuestionabilidad absolutamente radical; ésta, por medio de la interpretación, fácticamente concreta en la trama ocasional del vivir.

Configuración de las estancias concretas en que el vivir se detiene[10]; lógica productiva de las ciencias.

La parada, la estancia griega y su doctrina del ser. Cómo de la configuración de la estancia. – Cómo de la interpretación de la estancia (desde qué ser). Así como la doctrina del ser determina la estancia, ésta determina una lógica.

Así pues, para el cometido de la interpretación desconstructiva antes de nada ir a ver la ontología, – y viceversa, una posibilidad múltiple. Eso quiere decir, sin embargo, que originariamente *es* la facticidad, y en ella, igualmente originaria, una variedad de movilidad e interpretaciones y lo objetivo. Alcanzar justamente *109*
la unidad de eso originario y entender su carácter histórico históricamente[11].

VI
Ontología; natura hominis

«Quand tout se remue également, rien ne se remue en apparence, comme en un vaisseau. Quand tous vont vers le déborde-

[6] *verkehrt* tiene el doble sentido, con el que el original juega, de «invertido, trastocado» y «equivocado, erróneo». *(N. del T.)*

[7] *Nichts:* «nada» y «nadería». *(N. del T.)*

[8] *Zeitigung*: véase nota 26 de la p. 131. *(N. del T.)*

[9] *Aufhalten bei*: «detenerse en...», en el doble sentido de «parar en...» y «entretenerse». *(N. del T.)*

[10] *Aufenthalt,* relacionado con *aufhalten*, «detenerse», quiere decir tanto «detención, parada» como «estancia, permanencia» en el lugar de la parada, e incluso «morada». *(N. del T.)*

[11] *seinen historisch geschichtlichen Charakter.* Se distinguen, pues, en el original *ge-*

ment, nul n'y semble aller. Celui *qui s'arrête* fait remarquer l'emportement des autres, comme un point fixe.» [12]

Es erróneo —justo cuando lo que se quiere es ver la movilidad del vivir, y hacer objetivamente de ella el haber previo de la explicación categorial— pretender seguir la movilidad como tal. La *movilidad* se ve verdaderamente sólo desde la *«estancia»* genuina en cada ocasión. La estancia existencial, en ella; ¿qué establecer en cuanto detención, en cuanto inmovilidad? [13] Pero precisamente por eso la tarea suprema [es] alcanzar una estancia auténtica y no una cualquiera; la estancia en que nos detenemos *antes* del *posible* salto del inquieto decidirse; de éste no se habla, mas está constantemente aquí. En la estancia se hace visible el movimiento, y de ese modo desde ella, en cuanto estancia auténtica, la posibilidad del contramovimiento.

Detenerse en el propio vivir, en su sentido de objeto y su sentido de ser: facticidad. Abarcar la movilidad arruinadora [14], es decir, tomar en serio la dificultad, llevar a efecto, salvaguardar la *viva* complicación que aquella comporta.

VII

La puesta (en marcha) [15] (a propósito del § 3, p. 32)

La puesta (en marcha), el «en cuanto qué» se asume de antemano la facticidad, es decir, en cuanto carácter de ser decisivo que
110 se pone (para empezar), no puede ser un invento, sino que surge de una experiencia fundamental, aquí en particular, de la experiencia filosófica, es decir, de la verdad de una interpretación ori-

schichtlich e *historisch*; el primero denota la historicidad del existir individual, el segundo remite a la historia general acontecida. *(N. del T.)*

[12] B. Pascal, *Pensées et Opuscules*, ed. de L. Brunschvicg. París, sin fecha, Sección VI, nº 382, p. 503.

[13] *Stillstand* es lo que se vierte por «detención» e «inmovilidad». *(N. del T.)*

[14] *ruinant:* término técnico en las lecciones de 1921-22, publicadas en el tomo 61 de la *Gesamtausgabe*. *(N. del T.)*

[15] Tachado en el manuscrito de Heidegger. *N. del T.*: *Einsatz*, como aclarábamos antes, es «puesta en marcha, puesta en práctica» y «puesta = apuesta».

ginaria que la filosofía hace de sí misma. En la hermenéutica se muestra precisamente lo que en ello hay de puesta; más, el existir está en sí mismo despierto para ello, lo que, no obstante, quiere decir, despierto para sí mismo.

No hay aquí discusión ni acuerdo algunos, sino que se evita el asunto, se huye de él y sólo se interpreta según normas de sentido establecidas. Una dedicación académica trivial en la que se hace gala de la prerrogativa, frente a la ciencia, de no llegar jamás a conocer algo a fondo. A eso se le llama: ¡descubrir las leyes de la esencia! La terrible infamia de embaucar sistemáticamente a sus congéneres. Lo presupuesto se hace pasar por inocuo mediante razonamiento formal y se presenta así al público.

VIII
Realización

1. Mostrar el agotamiento; (¿es que se trata de crear?) [16].
2. Mostrar cómo ha crecido éste en lo agotado y lo afectado de la nueva cultura.

IX
Fenomenología

El que se tome así la *fenomenología* depende en parte de ella misma. Se confunde intentos y primeros resultados con la tendencia verdadera, que no es manifiesta ni fácil de aprender.

Gotinga 1913: durante todo un semestre discutieron los alumnos de Husserl qué aspecto tiene un buzón. Luego, con el mismo tratamiento se entretiene uno hablando de las vivencias religiosas. Si eso es filosofía..., entonces yo también estoy a favor de la dialéctica.

[16] *Erschöpfung*, «agotamiento», contiene en sí el homónimo *Schöpfung*, «creación», derivado de *schaffen*, «crear»; de ahí el juego de palabras. *(N. del T.)*

X
homo iustus

111 *homo iustus* – rectus – bona voluntas – charitas dei; por lo tanto: homo primus in gratia conditus est; i. e. in beata vita constitutus. Cf. De lib. arb., cap. 11 in fine[17].

Deducción formal: faciamus hominem; ¡haber previo acerca del *hombre*! La salvación aquí – cuanto más originaria y absoluta se considere ésta, tanto más peso ha de tener el pecado. Peso sólo tiene el pecado cuando la caída es absoluta, es decir: el primer de-dónde, ἀρχή, absolute gratia Dei. El τέλος: la pura pecaminosidad.

Esta relación de arriba abajo se basa en el haber previo: *hombre*, criatura de Dios a su imagen y semejanza.

Véase especialmente Pablo: ¡la gloria del *Χριστός* en cuanto salvador; la condena de la humanidad a la miseria y a la muerte! La *muerte* de Cristo – ¡el problema! La experiencia en general de la muerte; muerte – vida – existencia (Kierkegaard).

XI
A propósito de Pablo

Carne – *espíritu* (véase «Religion in Geschichte und Gegenwart»)[18]: estar en ellos, un *cómo* en cuanto qué; objetivo – celestial; el *qué* en cuanto cómo de una historia que va hacia su fin. Explicación de la facticidad: de lo no salvado y del estar salvado: υἱοί [.] θεοῦ, Rom. 8, 14. Muerte – vida; pecado – justicia; ser siervo – ser hijo (¡experiencias fundamentales! ¿Lo que mueve de manera decisiva?); Cristo, el cambio. La «historia de la redención», ¡poco clara!

[17] Agustín, *De libero arbitrio*. Migne XXXII, París, 1845, Liber I, cap. 11, pp. 1233 y s.
[18] Vol. II, Tubinga 1958^3, pp. 974-977.

XII
Significar (a propósito del § 22)

Interpretar el cuidar de... en cuanto significado y significante [19].
Algo significa algo: lo realza en una trama de remisiones determi-
nada, se determina [a sí mismo] desde lo ente, está aquí. Colabo- 112
ración. El cuidarse de... hace que lo que interpreta y lo significado aparezcan en cuanto ente, en el estar o ser aquí [del existir] [20]. El ser-en cuidándose de... halla el mundo así, se amolda y crece en este mundo: mesa, jarra, arado, sierra, casa, huerta, campo, pueblo, camino.

Utilidad; algo que se usa para algo; que se posee: hecho de..., el propio de-qué; madera, que pedir. Maíz, harina, pan. Trama de remisiones. Hábito; el desgaste del uso ¡y lo inhabitual!

Lo en-torno, lugar, espacio, de... a...; naturaleza, paseo, tiempo [21].

Peligro del saltar por encima, cosa, de ahí hacia atrás (adherir). Pero sobre todo no el carácter de aquí, ser. «Lo dado por supuesto del aquí», el desvanecerse, quedar absorbido [22].

[19] Se trata, respectivamente, del participio pasivo y del participio activo de «significar», esto es, de *bedeutet und bedeutend* –¡no de los conceptos linguísticos homónimos! *(N. del T.)*

[20] *Im Da-sein. (N. del T.)*

[21] *Wetter*, «tiempo atmosférico». *(N. del T.)*

[22] «El desvanecerse, quedar absorbido» traduce *das Aufgehen. (N. del T.)*

EPÍLOGO DE LA EDITORA

El texto que aquí se publica por primera vez son las lecciones de «Ontología» que Heidegger impartió en el [semestre de] verano [1] de 1923 a lo largo de 13 sesiones, a razón de una hora por sesión. Fueron sus últimas lecciones en Friburgo; para el [semestre de] invierno siguiente había sido llamado *ad personam* a la Universidad de Marburgo para ocupar la cátedra extraordinaria de filosofía en calidad de catedrático titular.

El título de «Ontología», con el que también el propio Heidegger se refería a las lecciones, es vago y un tanto azaroso. En el programa de lecciones el tema planeado lo había anunciado con el nombre de «Lógica», cierto es que en el sentido en que él empleaba tal término: en cuanto introducción «sistemática» a interpretaciones de textos filosóficos (véase *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*, tomo 61 de la Gesamtausgabe, p. 183). Dicho título tuvo que cambiarlo, ya que uno de los titulares de Friburgo también pensaba hablar de «Lógica»; así que dijo:

[1] El llamado «semestre de verano» se extiende desde marzo o abril hasta finales de julio; es el segundo cuatrimestre del año académico, después del «semestre de invierno», que va de octubre a febrero. *(N. del T.)*

«Bueno, entonces "Ontología".» En la primera sesión (véase «Introducción») presentó el *verdadero* título: «Hermenéutica de la facticidad». En la pizarra quedaron anunciadas las lecciones con el rótulo de «Ontología (Hermenéutica de la facticidad)».

Esta edición se basa en el manuscrito literal de las lecciones, 19 cuartillas escritas por Heidegger en sentido apaisado con letra gótica, en las que el texto figura siempre en la mitad izquierda, y el lado derecho lo ocupan apostillas e interpolaciones; y, además, en toda una serie de suplementos y complementos. Algunas de las hojas sueltas añadidas por Heidegger, en su mayoría probablemente esbozadas con posterioridad, aparecen en el «Anexo».

A la hora de descifrar el manuscrito me ha servido de referencia la copia escrita a máquina por el Dr. Hartmut Tietjen. La he comparado palabra por palabra con el manuscrito y, salvo algunos añadidos y correcciones descubiertos, he encontrado en ella una ayuda extraordinaria.

Por otro lado, he dispuesto para esta edición de los apuntes de dos asistentes a las lecciones:

1. Los de mi marido, Walter Bröcker, tomados con estenografía pero transcritos siempre el mismo día en escritura normal. Por desgracia, el original se nos perdió. La transcripción en escritura normal le fue prestada años después a Herbert Marcuse, quien la escribió a máquina. Una copia de ese tiposcrito ha llegado a nuestra manos gracias a la amable disposición del Prof. Rodi, de Bochum; él la había recibido de su maestro, el Prof. Friedrich Bollnow, de Tubinga, para formar parte del Dilthey-Archiv. Cómo llegó al Prof. Bollnow, es algo que difícilmente se podrá ya averiguar. El original debe de estar en el legado de Marcuse, en Francfort.

De la transcripción de Bröcker posee el Literatur-Archiv de Marbach otra copia más, con el título de «Apuntes de W. Bröcker». Se trata de una copia hecha a mano por Löwith, para uso personal. El semestre de verano de 1923 Löwith no estuvo en Friburgo; en aquel momento hacía su doctorado en Munich.

2. Los de Helene Weiß, que recibí del Literatur-Archiv de Marbach, y que también están escritos a mano, probablemente a partir de un estenograma, con añadidos de apuntes de otros. Desafortunadamente, Weiß sólo asistió a 8 de las 12 lecciones (en la primera sesión, en abril, ni Bröcker ni Weiß estuvieron), al no hallarse en julio de 1923 en Friburgo. Sus apuntes los había completado con la copia de 3 sesiones de la transcripción manuscrita de Bröcker; de la sesión última aporta apuntes de otros dos asistentes distintos, «Käte V» (Victorius) y alguien desconocido.

Más que por la ayuda eventual que para la comprensión del texto proporcionan, son de interés estos apuntes para solventar otra dificultad de esta edición: el manuscrito de Heidegger no está completo. Faltan 1) el extenso suplemento señalado en la hoja 14 (p. 87), y 2) una o dos hojas al final de las lecciones, las cuales quedan bruscamente interrumpidas en pleno curso del pensar.

1. El «suplemento», sobre fenómeno y fenomenología, no fue insertado posteriormente en el manuscrito de las lecciones, pues éstas hacen referencia inmediata, en las primeras líneas subsiguientes, a él; no obstante, tampoco fue escrito a la vez, pues en ese caso seguiría la numeración de páginas del manuscrito. Evidentemente, se trata de un texto ya acabado, introducido en el manuscrito, y que posteriormente volvió a extraerse de él para dársele otro uso. Heidegger dictó varias conferencias sobre ese asunto, algunas en círculos pequeños; en *Ser y tiempo* se trata detenidamente de él (§ 7) y sirve, particularmente en las lecciones como éstas, en las que le dedica 2 de las 13 horas, a modo de ingreso en la vía propia de su filosofar (así, por ejemplo, también en las lecciones del semestre siguiente, sobre Descartes).

Así pues, no se puede prescindir por completo en este punto de las explicaciones que faltan; en sustitución de esas páginas del manuscrito, que hasta ahora no han sido halladas, se han incluido aquí los apuntes correspondientes de W. Bröcker. Para completar la primera parte de la exposición se ha recurrido a los apuntes de Helene Weiß (sin indicaciones; hasta la p. 95); por lo

que hace al resto, su manuscrito nos deja por desgracia solos (véase más arriba).

2. Sin duda, la desaparición de la última o de las dos últimas hojas del manuscrito no fue intencionada. Se habrán perdido en el curso de los años, como suele suceder, más si no se les da la importancia que para nosotros ahora tendrían. También en este caso hemos recurrido para suplirlas a los apuntes de W. Bröcker, completados con algunas de las anotaciones proporcionadas por Helene Weiß.

La división del texto en capítulos y parágrafos, así como la denominación de los títulos, es obra de la editora. Cuando un título proviene del manuscrito, se indica expresamente en nota. Las demás referencias al contenido, que figuran únicamente en el índice que acompaña al texto, pretende substituir de algún modo a un registro, cosa que Heidegger no deseaba en absoluto en la edición de sus obras completas. Quien desee echar una ojeada rápida puede servirse de él para orientarse; quien lea más minuciosamente, puede prescindir de él.

En ocasiones he incluido en las notas a pie de página anotaciones marginales del manuscrito, por lo general de naturaleza autocrítica, anotaciones que por el carácter de la letra se puede considerar sin lugar a dudas que fueron añadidas posteriormente. Cuándo concretamente, no se puede determinar; probablemente, al igual que las hojas fechadas que figuran en el anexo, fueran hechas el invierno siguiente.

Ha habido que renunciar a algunas notas estenográficas que aparecen en el manuscrito; no había ya manera de poder descifrarlas: ¡estaban en estenografía de Gabelsberg!

Por lo que hace al asunto de la corrección estilística del texto (supresión del «y» en comienzo de frase, de términos expletivos como «justamente», «precisamente», «exactamente»[2], etc.) he op-

[2] El original señala *«eben»* y *«gerade»*, que son las que en distintos contextos han dado lugar a tanto «justamente», «precisamente», «exactamente» y aun otros como —fielmente— poblaban la traducción. *(N. del T.)*

tado por la moderación, tanto más cuanto que el propio Heidegger entendía que debían conservarse a la hora de hacer de las lecciones un libro. No considero que suponga un perjuicio el que se conserve también en el libro algo del inconfundible estilo oral de Heidegger. Ciertamente, ninguna reproducción puede transmitir la irresistible fascinación que los asistentes pudieron experimentar al *oír* a Heidegger presentar, mejor dicho: *leer* en clase, sin pretensión alguna, este texto.

De los asistentes a estas lecciones viven probablemente sólo unos pocos; entre ellos, mi marido, quien no quiso responsablemente hacerse cargo de la edición de este volumen, pero me ha ayudado y aconsejado siempre que ha hecho falta. A la precisión de su memoria intelectual he de agradecer muchas indicaciones importantes.

Käte Bröcker-Oltmanns, 1987

GLOSARIO

Se presentan a continuación los términos del original que consideramos principales acompañados de aquellos castellanos que han servido para traducirlos. Se anota en ocasiones las páginas en que el término aparece; en otros casos, sólo los lugares de especial importancia. Cuando hay alguna nota de traducción aclaratoria se indica «n».

Abbau, abbauen: desmontaje, desmontar, 100s
Abfall: caída, 100
als was: en cuanto que, 37n
Alltäglichkeit: cotidianidad, 50, 109ss, 120ss
Angst: miedo, 37n; angustia, 53
Anschauung: intuición
ansprechen: abordar a... para hablarle, 69
Anzeige (formale): indicación (formal), 103
Aufenthalt: (hacer un) alto, permanecer, 74; pararse, 112; detenerse, 139n; estancia, 139ss
Aufgabe: cometido, tarea, 85
aufgehen in: desvanecerse, quedar absorbido, 50, 131, 143n
aufhalten bei: detenerse en, 139
Augenblick: momento, 34
ausbilden, Ausbildung: configurar, configuración, 98
Ausgelegtheit: estar ya interpretado, 33n; lo ya-interpretado, 52
auskennen in, sich: conocer aquello en lo que uno tiene experiencia, 117
Auslegung: interpretación, 32, 60, 71-72, 79, 141

bedeuten, be-deuten: significar, significar apuntando, 119n, 123
Bedeutsamkeit: significatividad, 119, 123
begegnen: encontrarse con, aparecer, 37n; ocurrir, 110n
Begegnis: ocurrencia, 119n
Begriff: concepto, 33, 35n, 38, 49, 55
Begrifflichkeit: conceptualidad, 80, 138

bekanntsein mit: estar familiarizado con, 99
besorgen: cuidarse de cosas, 48n; cuidarse de, atender a, 110n, 128n
Bewegtheit: movilidad, 83, 86
Blick: (tener, poner a la) vista, 79, 107
Blickbahn: curso de la mirada, 105n, 109
Blickstand: punto de vista, 106s
Boden: fondo, 17, 84; suelo, 64, 79; terreno, 46, 48 99

Da: aquí, 19n, 87n; aquí, ahí, 115n, ... 123n
Da-sein: estar o ser aquí, 87, 125n, 143
Dasein: existir, 19n, 25-26, 33ss, 50ss, 68ss, 86s, 103s, 109s, 116n, 119n
dasein: estar aquí, 19n, 115-116
Demnächst: pronto, 112n
Destruktion: desconstrucción, 114
Durchschnittlichkeit: normalidad, 52, 109, 130

eigentlich: verdadero, 61, 99, 109n
Einsatz: puesta (en marcha), 37n, 140
Entdecktheit: lo descubierto, 136n
erfassen: aprehender, 67, 138
Erschlossenheit: apertura, 119, 122, 124ss
Existenzial, -ien: existenciario -s, 34, 51-52, 64, 71

faktisch: fáctico, 25-26
Faktizität: facticidad, 25
Forschung: investigación, 98
fragen: cuestionar, preguntar, 17n, 21
Fraglichkeit: cuestionabilidad, 36, 138-139
Fremdes: lo inhabitual, 121, 127, 143

Gegenstand: objeto, 18, 100-101, 105
gegenständlich: objetivo, 19n
Gegenwart: presente, 50n, 74n, 77
Gerede: hablilla, 51n, 61, 69
geschichtlich: histórico/-a, 139n, 140n
Gewesensein: ser (que ha) sido, 74n, 86; haber sido, 104

Halt: apoyo, 84
Hermeneutik: hermenéutica, 32
Heute: actualidad, 50n
hinsehen, Hinsicht: mirar, mira, 72ss, 98

Im-Blick-haben, -halten: tener a la vista, 72ss
Immersosein: ser siempre así, 86, 104
In-der-Welt-sein: ser-en-el-mundo, 129

jeweilig: en cada ocasión, 25n, 119
Jeweiligkeit: ocasionalidad, 25n, 49, 109, 112

Man; man selbst: uno, 36b, 52s, 110; uno mismo, 121, 127
Mitwelt: mundo común, 120n, 126ss

Möglichsein: ser-posible, 34s

Neugier: curiosidad, 38n, 75, 83, 86, 104s, 132

Öffentlichkeit: publicidad, 51n, 69
Ontologie: ontología, 17ss
ordnen, Ordnung: ordenar, clasificar; clasificación, orden, 59, 62, 73, 80ss
Ordnungszusammenhang: trama de clasificación, 61, 80, 82s

phänomenal: fenoménico, 91s
Phänomenologie: fenomenología, 91ss
präsent, Präsenz: presente, presencia, 103, 120n

Reden: hablar, 69
Rückgang: retorno, 99s

Sachphilosophie: filosofía que trata de cosas, 39, 45
schlicht: directo -a, 99, 112
Sein: ser, 35-36, 92, 103, 129
Seinsfeld: campo del ser, 18-19
seinsmäßig: por lo que toca a su ser, 25
Seinssinn: sentido de ser, 17-18
Selbstverständlichkeit: lo natural y sobreentendido, 128n; obviedad, 96, 98, 107; dado por supuesto, 131, 143
Selbstwelt: mundo propio, de uno mismo, 50n, 129-131
Sorge: cuidado, 36, 128s; cuidado, atención, 131
sorgen: cuidar, atender, 110n, 130
Sorglosigkeit: falta de cuidado, de atención, 131
Standpunkt: perspectiva, 106s

Um: en-torno, 129n
Umgang: trato con las cosas, 28n, 116, 129ss
umgehen: tratar con las cosas, andar en..., 121ss, 129n
Umhaftes: entorno, 110, 122, 129n, 130
Umwelt: mundo-en-torno, 111, 129
Untersuchung: indagación, 61, 135
Unterwegs, unterwegssein: estar en marcha, 35n, 112
unverborgen machen: desocultar, 29

Verborgenes: lo oculto, 29
Verdecktes: lo encubierto, 29
Verdeckung: encubrimiento, 99s
Verfall: abandono, 36
Vergangenheit, -sein: pasado, 56ss, 74sn, 121
Vergegenwärtigung: actualización, 98s, 111s
Verhalten: actuar, actuación, 79ss
vermeinen: pensar, 117n
vernehmen: percatarse, 117n
Verstehen: entender, 32n, 33, 37
Vertrautheit: hábito, lo habitual, 121, 126s, 143
verweilen bei: demorarse (ocupado) en..., 49, 74n, 112, 129-130
Verweisung: remisión, 72, 110n, 127, 130

Verweisungszusammenhang: trama de remisiones, 127, 130
Vollzug: realizar, realización, 131, 128
Vor-schein: pre-manifestación, 120n
Vorgriff: conceptuación previa, 34n, 63, 109
Vorhabe: haber previo, 34n, 63, 101, 103s, 109s
vorhanden, Vorhandenheit: presente, presencia, 74n, 120n, 125ss
Vorschein: (lo) manifiesto, 120n; manifestación, 125s
Vorsicht: mira previa, 72n

Wachsein: estar despierto, 26n, 33, 37s, 141
Weg: vía, 23, 100
Weile: demora, tiempo, 112n
Weise: modo, 57, 92, 98
Welt: mundo, 103ss, 109ss, 119ss
Weltanschauungsphilosophie: filosofía de las concepciones del mundo, 84
Wie: cómo, 25n
Woraus: aquello-de-lo-cual, 110
Worin: aquello-en-lo-cual, 110s
Worüber: aquello acerca de lo cual, 94ss
Wozu (und Wofür): para-qué, 119-120, 124s, 128-129

zeitigen: producir, 39; dar(se) la ocasión, 112n
Zeitigung: ocasionamiento, 131n, 139
Zeitlichkeit: temporalidad, 20, 36s, 121, 128
zu-handen, Zuhandensein: a mano, 120; estar-a-mano, 124
Zug: atracción, 75n
Zugang: acceso
Zukunft: porvenir, 120
Zunächst: ahora, 50n, 55, 69, 112, 117; ahora mismo 135

ONTOLOGÍA

MARTIN
HEIDEGGER